SIN MALICIA NINGUNA

Luis Arana Bustamante

Sin malicia ninguna...

Transformación indígena colonial y estrategias sociales y culturales en un kuraka ilegítimo (Huaylas, 1647-48)

Asamblea Nacional de Rectores

Lima, 2010

SIN MALICIA NINGUNA...

Edición a cargo de : Asamblea Nacional de Rectores
Calle Aldabas 337 - Surco
Telef.: 275-4608
Web: www.anr.edu.pe

Presidente : Dr. Iván Rodríguez Chávez

© Luis Arana Bustamante
E mail: laranab@unmsm.edu.pe

© de esta primera edición consistente en un mil ejemplares,
Asamblea Nacional de Rectores, Lima (Perú).

Primera Edición : Setiembre 2010
Impreso en Perú
Tiraje : *1000 ejemplares*

Imagen de carátula : Retrato de Juan Capcha, folio 759 de la *Nueva Corónica*...
de Felipe Guaman Poma en www.kb.dk/elib/mss/poma

Registro de Proyecto Editorial : 11501401000812

ISBN : 978-612-4011-37-5

Hecho Depósito Legal en la
Biblioteca Nacional del Perú N° : 2010-12226

Diseño de carátula
Luis Arana Bustamante

Diseño, diagramación e impresión : Instituto Pacífico S.A.C.
Jr. Castrovirreyna 224 - Breña
Teléf.: 332-5766
E-mail: escuela@aempresarial.com
Web: www.aempresarial.com

Queda terminantemente prohibida por la ley del Perú la reproducción total o parcial de esta primera edición de la obra por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, químico, óptico, incluyendo sistema de fotocopiado, sin autorización escrita de la Asamblea Nacional de Rectores y del autor.

Dedicado a mis padres y a mis abuelos

PRESENTACIÓN

Todavía los archivos, documentos y otras fuentes siguen guardando en la reserva mucho para conocer plenamente nuestra historia. Lo prueba este libro, ganador, en el área de humanidades del quinto concurso llevado a cabo por la Asamblea Nacional de Rectores. Se titula ***Sin malicia ninguna...*** y es el resultado de una seria investigación antropológica e histórica emprendida y culminada por el profesor sanmarquino ***Luis Arana Bustamante***.

Los méritos académicos del trabajo están suficientemente reconocidos y acreditados sólo por la selección que ha efectuado el jurado, cuya composición garantiza seriedad, imparcialidad y solvencia.

Considero que este trabajo es un aporte al conocimiento de nuestra historia; y por todas sus características, con esta publicación, la Asamblea Nacional de Rectores materializa un objetivo y una función de entregar al país un nuevo libro sobre nosotros mismos.

Setiembre de 2010.

Dr. Iván Rodríguez Chávez
Rector de la Universidad Ricardo Palma y
Presidente de la Asamblea Nacional de Rectores

AGRADECIMIENTOS

Dado que este es mi primer libro, quiero empezar por señalar mi agradecimiento a mis profesores en el Departamento de Historia en la Universidad de San Marcos. En medio de dificultades institucionales difíciles de imaginar para quienes no las han presenciado, supieron trasmitirme –con mayor frecuencia fuera de las aulas– lo esencial de una tradición y un estilo asociado a la Universidad y su profundo enrraizamiento con los problemas nacionales. Después, me beneficié bastante de las clases y el ambiente propiciado por la Unidad de Post-grado de Ciencias Sociales de la Universidad, donde tomé cursos tanto en la Maestría de Historia como en la de Antropología. En esta última especialmente, me sirvieron mucho las conversaciones con sus profesores y alumnos graduados –por otro lado, en el presente estudio será muy notoria la literatura antropológica sobre los Andes que me ha influenciado–. Los seminarios como profesora visitante de la Dra. Karen Spalding en la Unidad de Post-Grado (2003/4), así como conversaciones personales posteriores, me proporcionaron luego varias claves para ingresar en el mundo social del pueblo de indios colonial y ella me sugirió varias lecturas que resultaron esenciales. El Dr. Waldemar Espinoza Soriano leyó asimismo una redacción preliminar de este trabajo e hizo comentarios alentadores. Asimismo agradezco a Carlos Carcelén Reluz, antiguo compañero de estudios y después colega en San Marcos, que compartió conmigo su conocimiento de la historia eclesiástica colonial peruana en los primeros momentos de esta investigación.

Mi agradecimiento también para la Directora del Archivo Arzobispal de Lima, Srta. Laura Gutiérrez Arbulú, por las facilidades brindadas para la consulta del invalorable material contenido en ese repositorio. A la Sala de Investigaciones Bibliográficas de la Biblioteca Nacional del Perú, donde consulté varios éditos coloniales, en la persona del señor Elynos Caravasi. Gracias también a Nelly Yutca García, que me tradujo y explicó varias frases y palabras en quechua del expediente estudiado.

Y puesto que en toda investigación –y más especialmente en el método empleado aquí– se depende fuertemente de la bibliografía correspondiente que brinde el contexto necesario y el estado de la cuestión en el área de estudios acome-

tida, debo señalar además mi agradecimiento a las bibliotecas especializadas sin cuyos valiosos materiales mi tratamiento del material primario escogido no hubiese sido posible: las extensas biblioteca y hemeroteca del Instituto Francés de Estudios Andinos, la biblioteca de la Pontificia Universidad Católica del Perú, de la cual hice uso de modo bastante heterodoxo, nuestra mucho más modesta biblioteca de la Facultad de Ciencias Sociales de San Marcos, que me brindó sin embargo todas las facilidades para reproducir bastantes materiales, y también la siempre interesante –y cercana a mi casa– biblioteca del Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú.

Al Instituto de Investigaciones Histórico Sociales de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad, por su interés y apoyo en este y otros trabajos relacionados. Dado que el presente trabajo fue pensado desde el principio como una investigación de relativamente largo aliento, difícil de ajustar como un todo al programa formal de investigaciones de nueve meses, opté por fraccionarlo para su realización y presentación gradual. Así, una versión preliminar de lo que después se convirtió en los capítulos 1 y 2 –en realidad el planteamiento del problema y algunos de sus antecedentes históricos– apareció en la revista del Instituto (Arana Bustamante 2006), mientras la sección comparativa 1.2.4 del primer capítulo, sobre el *kuraka* Francisco Chilche, formó parte del informe del proyecto 081501105 (2008) y fue publicado algo ampliado en el No. 23 de la revista del Instituto. El capítulo 3 es sólo una presentación previa al análisis de caso, y los resultados de éste, que ocupan los capítulos 4, 5 y 6, junto con las conclusiones, serán presentados en forma resumida, ya más bien con intención de revisión metodológica más amplia de los resultados alcanzados, en un proyecto futuro.

Otra ligazón fundamental de este trabajo con la actividad universitaria se dio en torno a los cursos y seminarios de iniciación a la investigación histórica dictados a estudiantes de la especialidad de historia durante los últimos cinco años. La lectura y reflexión conjunta de documentación "cruda" y literatura escogida sobre otras regiones que allí hicimos fue enormemente útil para mi propio trabajo, y en cierto sentido, este estudio prolongó las conversaciones y apartes sobre métodos de investigación allí sostenidos, en los que tratábamos sobre cómo interpretar mejor algunos tipos de documentación cuya riqueza era fácilmente reconocible, pero cuya exégesis en algunos casos se presentaba muy dificultosa, confrontándolos con los mencionados modelos existentes en la literatura sobre otras regiones. Como siempre sucede, muchas ideas surgieron al orientar en sus propios trabajos a Agustín Bardales Mantilla y Elizabeth Caviedes Torres, graduados en Historia por San Marcos, que se mostraron siempre entusiastas y receptivos con las lecturas sugeridas y me facilitaron información complementaria de bibliotecas y archivos.

Aunque señalo en el lugar correspondiente la influencia de diversos autores en cuanto a método y teoría, el tratamiento del material y su presentación, obvia-

mente he tratado de dar mi propia solución a los problemas planteados por la fuente utilizada, y soy el único responsable de la interpretación que defiendo para la misma, de la opción metodológica empleada, y de todos los errores que haya en el trabajo. Las condiciones no siempre favorables para la realización del trabajo y mis propias condiciones de salud impidieron esta vez un viaje a la tierra del personaje de mi historia para revisar documentación local y hacer algo de trabajo de campo, pero en general planteé el trabajo como el estudio de un solo incidente en su vida y usé lo más posible el método comparativo, usando variedad de otra información. El propio pueblo de San Jerónimo de Pampas ha suplido parte de estos defectos en su excelente página web www.pampasgrande.com, que es un paseo virtual por el pueblo, con fotografías, mapas, numerosos datos e incluso leyendas locales.

Este libro mereció el primer premio en el V Concurso Nacional del Libro Universitario, categoría Humanidades, organizado por la Asamblea Nacional de Rectores en diciembre de 2009. Agradezco a la Presidencia de la misma y a sus funcionarios directivos por haber dispuesto las facilidades para su publicación durante el presente año de 2010.

Mi agradecimiento final y mayor y la dedicatoria del libro es para mis abuelos maternos, Luis Bustamante Gómez y Hermelinda Alegre Torres, quienes pusieron el cimiento de lo que pude aprovechar después, y para mis padres, Tatiana Bustamante Alegre y Manuel Arana Cornejo, por su ejemplo diario, ayuda y comprensión.

Pueblo Libre / Chaclacayo, enero de 2005 –
setiembre de 2009/setiembre de 2010

Luis Arana Bustamante
Departamento de Historia, UNMSM

CONTENIDO

Agradecimientos, 11

Introducción, 19

0.1 Algunas consideraciones teóricas y de método, 21

0.1.1 Algunos aspectos teóricos generales, 22

0.1.2 Aspectos más específicos a los estudios andinos y al presente estudio, 25

0.2 Contenido y plan del libro, 29

1 "Han aprovechado en sabernos entender": indios 'ladinos', *kurakas* y *kurakas* ilegítimos coloniales tempranos, 31

1.1 Los 'indios ladinos' en el Perú colonial temprano, 32

1.2 *Kurakas* tradicionales, *kurakas* coloniales y *kurakas* ilegítimos, 36

1.2.1 *Kurakas* tradicionales y *kurakas* coloniales andinos, 36

1.2.2 Habilidad en el mando y legitimidad en Reque, 44

1.2.3 Los *kurakas* 'ilegítimos' coloniales hasta la llegada del virrey Toledo (1569), 45

1.2.4 "Quedó tan favorecido y tan soberbio...": Francisco Chilche en el valle del Yucay, 49

1.2.5 "Hacéis nuestro cacique al más mal indio y mayor ladrón": la admonición de fray Pedro de Quiroga, 54

2 "Se llama apo, ciendo tributario...": los *kurakas* ilegítimos coloniales desde Toledo hasta principios del siglo XVII, 57

2.1 Recortando el poder de los *kurakas* coloniales andinos, 58

2.1.1 Creando un poder político paralelo: el cabildo indígena, 59

2.1.2 Educando y cristianizando a los "príncipes" indígenas, 61

2.2 "Nombro y proveo a vos por cacique principal": Toledo y el nombramiento estatal de los *kurakas*, 62

2.3 "Es mejor gobierno que sucedan por herencia y derecho de sangre": una averiguación posterior sobre los *kurakas* andinos, 66

2.4 "Ay muchos don y doña de indio bajo mitayo...": La visión de Guaman Poma sobre el problema, 67

2.5 La imposibilidad de controlar el problema desde la metrópoli, 83

3 “En el pueblo de San Gerónimo de Pampas”: pueblos de indios y visitas de la idolatría a mediados del siglo XVII, 87

3.1 Los pueblos de indios y el sistema de doctrinas en la sierra central, 87

3.2 “Para eliminar estos recuerdos y guacas...”: un panorama de las visitas de la idolatría, 89

3.3 “Que este negocio se trate con toda autoridad y se tome muy de veras”: el relanzamiento de las campañas bajo Villagómez (1645/1649), 92

3.3.1 Algunos aspectos de contexto general, 93

3.3.2 El relanzamiento de las campañas en 1649, 94

4 “Llegando cansado de la fuerça que hizo”: autoacusación de Auquinivin y primera visita en Pampas, 101

4.1 Una descripción del documento y su contenido, 102

4.2 “Sin tener otra intención que triscar y reírse”. La autoacusación ante Villagómez (Yaután, 1646), 103

4.3 “Yndio sovervio de mala vida”: Gutiérrez llega a Pampas e interroga a los principales de Guanchay, 107

4.4 “Ques gran ladrón y enquitador de los yndios...”: declaran los principales y dos “indios del común” de Colcabamba, 111

4.5 “De donde no lo saltareis asta que io lo mande”: Gutiérrez ordena capturar a Auquinivin, 116

4.6 “Tu me as traído desde Jauxa”: creencias y visiones de Auquinivin, 117

4.7 “Para que me ayudeys a hablar con nuestros antepasados”: predicamentos de don Santiago Quispi Guanca, 118

4.8 El proceso se traslada a Lima, 119

5 “Y la prisión es calurosa...”: Auquinivin, preso en Lima, 123

5.1 “...se derramó encima della un poco”: la confesión de Auquinivin, 123

5.2 “...esta muy enfermo y pobresimo”: padecimientos de Auquinivin, 125

5.3 “Diciendole que era un perro hechicero desbergonçado”: los testigos de Auquinivin en Lima, 128

6 “De ningún racional se puede entender cosa semejante”: Noboa interroga otra vez a los testigos, 129

6.1 “Se a criado entre españoles desde muchacho...”, 130

6.2 “No sabe ni se aquerda aber dicho lo que en ella se contiene”: Noboa vuelve a preguntar a los indios testigos, 132

6.3 La sentencia, 136

7 Auquinivin bajo la lupa: ¿sincrético, aculturado, resiliente, híbrido?, 137
7.1 Anteriores tratamientos, 138
7.2 Un intento de 'disección' de Auquinivin, 139
7.2.1 Auquinivin como 'ladino' colonial, 139
7.2.2 El ladinismo como calificativo moral, 140
7.2.3 Desarreglos de Auquinivin, 142
7.2.4 Un paso más allá: transtornos, 142
7.2.5 La religiosidad de Auquinivin, 143
7.2.6 Comparando con los criterios tradicionales andinos de poder político, 145
7.2.7 Lugar social de los ladinos en la sociedad colonial, 146
7.3 Los temas abordados en conjunto, 148
7.4 Aspectos de método, 149
7.4.1 Algunos problemas de interpretación de las visitas de la idolatría, 150
7.4.2 Procesos judiciales y "descripción densa", 152
7.4.3 Algunas anotaciones heurísticas, 154
7.4.4 El uso de la crónica de Guaman Poma en este estudio, 155
7.4.5 Utilidad de este tipo de estudios y enumeración de estrategias metodológicas empleadas, 156
7.5 La documentación 'tardía' y el fenómeno de la extirpación, 159

8 Discusión final, 163
8.1 Algunas consideraciones sobre las denominadas transformaciones coloniales, 163
8.2 Reflexiones finales, 166

9 Anexos, 175

9.1 Transcripciones, 175
9.1.1 Sección del Edicto contra la idolatría contenido en la *Extirpación de la Idolatría* de Joseph de Arriaga (1621), 175
9.1.2 Los bienes de Gerónimo Auquinivin, embargados durante el proceso (mayo de 1647). Archivo Arzobispal de Lima, Sección Idolatrías y Hechicerías, Leg.2, exp.6, 176
9.1.3 La expulsión del doctrinero López Cano de Lima (diciembre de 1647). Archivo Arzobispal de Lima, Sección Curatos, Leg.37, exp.25, 177

9.1.4 La sentencia del proceso de Jerónimo Auquinivin (noviembre de 1648). Archivo Arzobispal de Lima, Sección Idolatrías y Hechicerías, Leg.2, exp.6, 179

9.2 El *wanka*, monolito-deidad andino, 180

10 Glosario, 185

10.1 Términos usuales coloniales y andinos que aparecen en este libro, 185

10.2 Términos teóricos y su uso en este estudio, 187

11 Bibliografía general, 193

MAPAS

Mapa 1 El territorio del arzobispado de Lima a mediados del siglo XVII, 90

Mapa 2 El área del pueblo de Pampas y los pueblos cercanos mencionados en el expediente, 105

FIGURAS

Figura 1. El principal modélico frente al indio del común en el proyecto de Guaman Poma, 30

Figura 2. Un *kuraka* de *waranqa* dibujado por Guaman Poma de Ayala (c.1615), 40

Figura 3. Una "curaca uarmi maiva" de la *waranqa* dibujada por Guaman Poma, 41

Figura 4. Un *kuraka* modélico y su mujer dibujados por Guaman Poma, 69

Figura 5. Un *kuraka* modélico como asesor ladino y letrado de los indios dibujado por Guaman Poma, 70

Figura 6. Don Juan Capcha retratado por Guaman Poma, 75

Figura 7. El convite del padre de la doctrina a un "indio bajo" según Guaman Poma, 77

Figura 8. El retrato de Guaman Poma del *kuraka* ilegítimo como "ratón que come a los indios", 79

Figura 9. Don Carlos Catura y Don Felipe Guayna Catura retratados por Guaman Poma, 81

Figura 10. Vista de una esquina de la plaza mayor de Lima en un cuadro de 1680, 126

[En las sociedades andinas y amazónicas] la acción histórica, los modos de conciencia social y la relación social de la sociedad nativa con la situación de contacto y consigo misma a través de sus procesos internos de reproducción, tienen que ser entendidos en relación mutua como partes de un solo proceso. A este nivel de totalización, una concepción antropológica de la historia se hace indistinguible de una antropología históricamente concebida.

Terence Turner, "Ethno-ethnohistory..." en Hill, ed., 1988, 281, mi traducción.

Ampliar hacia abajo la noción histórica de "individuo" no es objetivo de poca monta... [A Menocchio] no podemos considerarlo como un campesino "típico"... de su época: su relativo aislamiento de la aldea no plantea dudas. A los ojos de sus paisanos Menocchio era un hombre cuando menos distinto a los demás... [y] articuló el lenguaje de que históricamente disponía. Por ello en sus confesiones podemos rastrear... una serie de elementos convergentes, que en una documentación análoga o algo posterior aparecen dispersos o apenas mencionados...

Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos*, [1976]1981, 22.

INTRODUCCIÓN

"Que conoce al dicho Geronimo Auquinivin de muchos años... y que no sabe que aya sido governador ni curaca sino yndio parque, comun y tributario de malas costumbres visioso sovervio e yncorregible que siempre y continuamente se emborracha privandose de juysio y aporreando con palos a los yndios e yndias porque no van a su casa a llevarle chicha y cuyes haçiendo en la dicha casa juntas de yndios e yndias viejas a quienes consulta al uso de su antiguedad disiendo que el es ynga y como tal le deben tributar chicha y cuyes...". Así se registró en mayo de 1647 la contestación de uno de los *kurakas* del pueblo de San Francisco de Guanchay, cerca a Yaután, en el actual Ancash, al ser interrogado por un visitador 'de la idolatría' sobre Jerónimo Auquinivin, un problemático gobernador y *kuraka* nombrado recientemente por el poder español. Auquinivin ahora estaba acusado de idólatra por el propio arzobispo de Lima, al supuestamente haber dado de beber a un *wanka*, monolito sagrado de los campos y a unos bolos de madera, delante de varios testigos.[1] Pese a tan clara aserción acerca de las costumbres del acusado, más tarde un testigo español residente en Huaylas declararía, en sólo una muestra de las muchas contradicciones del juicio, que, por el contrario, él tenía

> ...a el dicho don Xeronimo Auquinibin por buen cristiano temeroso de Dios por aberle bisto en este tiempo a que le conose aser obras de tal cristiano oyendo misa los dias de fiesta y de trabaxo traer el rosario en la mano y al cuello y por aber bisto... [que] es amigo de españoles y asimesmo yndio de mucha rason no se puede creer que... siendo de tanta rason... ysiese que diese de beber a una piedra por superticion y que ...lo [h]aría por trisca burla y chansa y no otro fin... (80*r*).

Este libro está basado en el análisis detallado de la actuación de un gobernador indígena –promovido a *kuraka* colonial– en este testimonio de la época, una extensa visita y juicio por idolatría desarrollado en pueblos de Huaylas y en

1. Archivo Arzobispal de Lima, sección Idolatrías y Hechicerías, Legajo II, expediente 6 [Huaylas]: "Autos fechos por... don Joan Gutiérrez de Aguilar, cura de Pira y Caxamarquilla... contra unos yndios e yndias sobre la idolatria y especialmente contra don Geronimo Auquiniven", 1646-48, 14*r*.

Lima entre 1646 y 1648. Aunque contradictorio y problemático a la primera lectura, luego de descifrado, el rico testimonio permite enfocar bien en el comportamiento de un individuo de la sociedad indígena de los Andes del centro-norte durante mediados del tiempo colonial, y proyectarse de allí hacia algunos problemas más generales del régimen colonial español en los Andes. Mi personaje principal es el mencionado Jerónimo Auquinivin, gobernador ladino del pueblo de San Jerónimo de Pampas, a quien estudiaré durante este episodio determinante de su vida, pero este es también un estudio algo más amplio sobre los *kurakas* tempranos que denomino 'ilegítimos', que se tratan aquí como tales por primera vez hasta donde tengo noticia.[2]

Como sucede con bastantes expedientes de su sección documental, los datos de este juicio han sido utilizados varias veces en diversos trabajos, que menciono a pie de página.[3] Aquí espero llegar a una caracterización más precisa sobre el personaje, pues concluyo, a diferencia de los tratamientos anteriores, en que no se le puede considerar un *kuraka* en sentido estricto, sino un bastante definido *kuraka* ilegítimo colonial. Para ello he examinado con detalle el expediente completo y lo he puesto en relación con más información contextual y algunos otros casos encontrados que le son comparables, que mencionaré a lo largo del trabajo.

Ahora bien, el uso que hice aquí de este documento como fuente ha dependido a su vez de la interpretación del mismo a que arribé –algo que en realidad suele suceder siempre, aunque generalmente no se advierte– y dado que en este estudio hubo de por medio un 'desciframiento' documental que involucró razonamiento antropológico, el libro es también un ensayo metodológico puntual respecto al análisis de materiales históricos coloniales sobre indígenas. Su origen está, en realidad, en lo que podríamos llamar problemas técnicos en el uso de esta clase de materiales como fuente histórica, y así ha terminado siendo también un ensayo sobre un uso posible del material escrito conectado a la llamada 'extirpación de la idolatría' de los siglos XVII y XVIII como fuente para la reconstrucción histórica y antropológica del pasado andino. Expongo por ello en la forma más explícita posible –al mismo tiempo que hago con detalle la narración principal en los capítulos

2 El mencionado pueblo es el actual Pampas Grande, en la provincia de Huaraz. La expresión "tiempo colonial medio" para referirse a esta época ha sido acuñada por Kenneth Mills. Para un intento de definición operativa de los kurakas ilegítimos tempranos, ver más adelante, 1.2.2.

3 Luis Millones lo estudió primero, comparándolo con otros cinco casos en un artículo sobre la relación de los kurakas idólatras con los hechiceros en la sierra central del s. XVII (1978; 1979), mientras K. Mills usó después parte de la información sobre los 'hechiceros' coacusados con nuestro personaje y sus prácticas y creencias (1994; 1997:79,97-98,99-100). Por su parte, Nicholas Griffiths resumió todo el proceso y ofreció una interpretación incidiendo en los factores políticos del mismo (1996:65-68,91,169-71 en especial y 195) y luego Karen Spalding comparó el mismo caso de Auquinivin con la actuación de un *kuraka* en otro expediente para examinar la continuidad de prácticas culturales definidamente indígenas en contexto colonial (2002). Comparo mis conclusiones con los tratamientos mencionados en el capítulo 7.

cuarto, quinto y sexto siguiendo el proceso judicial paso a paso– la forma como he procedido a su 'disección', combinando razonamiento antropológico con los procedimientos históricos más habituales de la deducción por indicios y de la historia social.

Un incidente bastante particular en la vida del gobernador Auquinivin y su pueblo de indios[4] es el punto de partida del mencionado juicio colonial, y estimé que la riqueza de información del mismo resultaba suficiente para emprender un análisis cuyo resultado final puede verse también como una etnografía del pasado –sólo que la etnografía incluye también a los personajes de la sociedad colonial española–. Como no he tenido acceso a la vasta literatura moderna antropológica e histórica sobre contacto colonial en otras regiones del mundo –quizá sobre todo respecto a Mesoamérica– que me hubiese permitido argumentar de manera más comparativa, he tratado de superar esta limitación haciendo el mejor uso posible del material que he tenido a disposición.

0.1 Algunas consideraciones teóricas y de método.

Enfrentado a problemas de interpretación documental parecidos, William B. Taylor, el historiador del México colonial, se ha referido a un enfoque como el mencionado líneas arriba como a la estrategia de colocar a los miembros de la sociedad indígena y española en un "mismo campo analítico".[5] Pero quien hizo primero esto en la propia descripción etnográfica fue el antropólogo africanista Max Gluckman, que en los años cuarenta incluyó por primera vez a los miembros de la sociedad blanca colonial en algunas de sus descripciones etnográficas y análisis de modernos contextos sociales *zulu* o *barotse* tal como los estudió en ese momento (Gluckman 1940, 1945; Kuper [1973]1984:180-7).[6]

Por otra parte, desde los años cincuenta ha habido un amplio diálogo desde distintas perspectivas entre las dos disciplinas, hasta formarse modernamente un 'territorio de frontera' al que a veces se llama antropología histórica. Las múltiples direcciones de la interacción entre ambas disciplinas, como es sabido, las han enriquecido mucho, y la antropología histórica andina, conocida entre

4 Emplearé el término 'indio' únicamente en su contexto de categoría colonial, tal como se usaba en la época. El término surgió durante el descubrimiento –a partir de la errada identificación de los nuevos territorios descubiertos– como una temprana categoría europea de clasificación para designar a toda la población nativa americana por oposición a sus conquistadores europeos. A los Andes pasó primero de esta manera y luego como una categoría colonial de clasificación y también de implícita homogenización en términos coloniales de la población andina, que tenía sus propias identidades sociales y étnicas (dos estudios recientes sobre el tema son Schwartz y Salomon 1999; Cahill 1999).

5 Citado en Mills (1997:4, nota 2).

6 Esta vertiente de los estudios africanistas británicos, después identificada como 'escuela de Manchester' llamó tempranamente la atención de John V. Murra y le inspiró en sus estudios pioneros de los 'señores étnicos' andinos coloniales tempranos (ver Murra 1975). Una mención muy breve a estudios más modernos sobre la antropología de la situación colonial en el apartado 0.3.

nosotros más bien como etnohistoria –ver sin embargo las precisiones del caso en el glosario final– ha sido parte de este diálogo.[7]

0.1.1 Algunos aspectos teóricos generales.

Por haberse concentrado desde principios de los años ochenta en el análisis de hechos y procesos sociales del pasado en su área de especialidad, creo que ha sido el antropólogo oceanista Marshall Sahlins quien ha llevado más lejos teóricamente el análisis paralelo y simultáneo, antropológico e histórico, de materiales escritos del pasado durante su examen del contacto de Occidente con las sociedades polinesias, iniciado en su libro *Metáforas históricas y realidades míticas* (1981) y en sus ensayos de los años 1980 a 1983 compilados en *Islas de Historia* (1985). Aunque este interés era parte de un movimiento general de acercamiento entre ambas disciplinas en esa época, en este autor el resultado fue completamente innovador.[8]

De hecho, él no se limitó allí a propiciar una mayor colaboración entre las disciplinas, lo cual sucedía ampliamente con la corrientes de vanguardia en antropología e historia desde fines de los años setenta, sino que propuso una completa fusión teórica entre ambas. En uno de los ensayos señaló explícitamente que

> Es evidente que la práctica [de investigación] ha superado las diferencias teóricas que supuestamente dividen la antropología y la historia. Los antropólogos se elevan de la estructura abstracta a la explicación del suceso concreto. Los historiadores desvalorizan el suceso único a favor de las estructuras recurrentes básicas. Y además, paradójicamente, los antropólogos suelen ser tan diacrónicos en su perspectiva como los historiadores son hoy día sincrónicos [...] El problema ahora estriba en refutar el concepto [habitual] de la historia mediante la experiencia antropológica de la cultura. [...] De pronto, aparece un mundo de cosas nuevas para tener en cuenta (Sahlins [1985]1988:78-9).

Pero, señaló en otra parte

> Tampoco, cabe repetir, las consecuencias serán unilaterales: una experiencia histórica seguramente desbaratará el concepto antropológico de la cultura, estructura incluida (Sahlins [1985]1988:17).

---

7 Una útil historia de los antecedentes y debates pasados y actuales en este campo es Viazzo (2003), que usa la mencionada expresión de 'territorio de frontera' y defiende el punto de vista de considerarla así antes que buscar la constitución de una disciplina especial o separarla en una rama más de la antropología.

8 Ello probablemente se debió a su familiaridad, rara en un antropólogo, tanto con el estructuralismo francés como con el pensamiento marxista, de raigambre fuertemente histórica (ver sobre este punto en particular Sahlins 1976).

Así, en un ejemplo de lo que podríamos llamar virtuosismo etnohistórico, este autor llegó a mostrar en estos trabajos la posibilidad de una reconstrucción más completa de los acontecimientos históricos del contacto incorporando a ella la visión propia de los nativos de Hawai sobre sus invasores británicos y la lógica subyacente en su comportamiento frente a ellos. Tomarla en cuenta –a partir de su conocimiento de la cultura polinesia– le hizo interpretar mucha información de otro modo confusa o abiertamente contradictoria en las fuentes históricas del contacto temprano, explicando acontecimientos como el comportamiento sexual de las mujeres polinesias frente a los europeos, algunas de las lógicas de comportamiento bélico hawaianas o la bienvenida al capitán Cook como un dios polinesio y su posterior muerte por los jefes nativos de Hawai.

Los problemas teóricos que afrontó este autor en sus estudios, así como el fuerte debate que despertó el libro mencionado en los años noventa, no tuvieron mucha atención entre nosotros.[9] Aunque difícil de seguir en los detalles de su propio campo de especialidad, es evidente la similitud de ese debate con las discusiones en torno a cuestiones teóricas que propicia la antropología histórica andina.[10]

Así, esta propuesta de Sahlins de comenzar a unificar las perspectivas y procedimientos de antropología e historia para mejorar las capacidades explicativas de ambas parece ser también la respuesta más útil a largo plazo a las principales objeciones a la tradición clásica de la disciplina tanto de la crítica de sesgo marxista de los ochenta como a la del más reciente movimiento postmoderno en antropología.[11] Pero, en lo que interesa aquí, su trabajo ofrece a los etnohistoriadores un ejemplo muy estimulante y acabado del análisis de acontecimientos y procesos usando materiales históricos y lo que vendría a constituir una teoría antropológica clásica reformulada.

Ahora bien, la antropología histórica andinista tiene una tradición propia –aunque menos desarrollada por ser un área de estudios más reciente y con sus propios problemas metodológicos– respecto al estudio histórico de jefaturas y jefaturas coloniales tempranas. Anotaré aquí que, dada la alta especialización a que han

9 Ver dos buenas reseñas del debate en Borofsky (1997), para el ámbito norteamericano, y Zimmermann (1998), para el francés. Posteriormente Sahlins ha continuado avanzando en varios libros y artículos esta perspectiva de hacer una *etnografía histórica* de la región e inclusive ha comparado recientemente sus guerras del siglo XIX con las guerras del Peloponeso –cuya narración por Tucídides es uno de los epítomes de la narración histórica occidental–. Una introducción al autor con énfasis en su obra más reciente en Chevalier (2005).

10 El debate en los años noventa, generado en el exterior, sobre el 'Andeanism' –que en último término estaba bastante relacionado– por su propio origen terminó adquiriendo ribetes totalmente distintos, mientras la crítica 'revisionista' local sobre los estudios andinos de la misma época se dio de modo más bien implícito respecto a los fundamentos teóricos completos de estos estudios, pero sin conseguir discusión alguna.

11 Ver Sahlins (1993, [1999]2001).

llegado los estudios sobre los Andes y la naturaleza de algunos debates, parece ser necesaria una nueva revisión sobre la naturaleza de las sutiles y a veces complejas relaciones teóricas entre la antropología y la historia andinas desde el origen mismo de los 'Andean studies' o modernos estudios andinos. Aunque obviamente no puede ser éste el lugar para emprenderla, trataré de examinar algunos de estos antecedentes en atención a mi tema.

0.1.2 Aspectos más específicos a los estudios andinos y al presente estudio.

Los estudios de la primera generación de la antropología histórica andina, aunque centrados fundamentalmente en los *inka*, resultaron fundacionales también en todo el campo, al definir bien por un análisis etnológico –que en historia se llamaría retrospectivo– las estructuras económicas y políticas (J.V.Murra) y sociales y de representaciones (R.T.Zuidema) de los *inka* a partir de testimonios coloniales tempranos.[12] Estas estructuras resultaban siendo una fabulosa amplificación estatal de las formas sociales más básicas observables en las unidades políticas menores, conocidas como 'curacazgos' –a partir de la denominación de la época por los españoles– y como 'señoríos étnicos' a partir de la denominación de Murra, recogida por la investigación posterior.

Una primera generación de historiadores acusó el impacto metodológico de estos trabajos desde los años sesenta. En el Perú, este impacto se dio sobre todo como una asimilación de aspectos de los planteamientos de Murra dentro de una matriz de análisis de reconstrucción histórica *strictu sensu* prehispánica y temprano-colonial y de identificación y delimitación geográfica de los curacazgos andinos, proveniente de la formación propiamente historiográfica de los tres autores de esta generación pionera (M.Rostworowski, W.Espinoza, F.Pease), así como de la búsqueda y publicación de importantes materiales para su estudio. Quedó así definida, más práctica que teóricamente, una escuela peruana de etnohistoria. Un poco después, y abordando en diversos ensayos documentación sobre algunos *kurakas*, L.Millones hizo y sigue haciendo análisis de tipo antropológico de estos materiales en sugerentes estudios.

En el exterior, el impacto historiográfico de esta renovación metodológica fue también inmediato. N.Wachtel construyó a la vez una interpretación y todo un

12 Notemos que fue la imposibilidad de estudiar las sociedades nativas andinas en estado pre-contacto, la que llevó a la mencionada reconstrucción comparativa por métodos etnológicos, usando marcos desarrollados ya para entonces gracias a la observación etnográfica propiamente dicha y al procesamiento de los datos de sociedades de otras áreas. Efectivamente, los principales debates teóricos de la disciplina han estado a cargo de africanistas, oceanistas y expertos en India. Algunas consideraciones más en el glosario final, 10.2, entradas cultura andina y etnohistoria. Para los antecedentes, ver Kuper ([1973]1984) para la antropología británica africanista y Josselin de Jong, ed.(1983) para la antropología holandesa de Leiden, enfocada sobre todo en las culturas indonesias.

programa de investigación de lo que hoy llamaríamos las tempranas transformaciones coloniales de las sociedades andinas a partir del conocimiento de las estructuras previas descifradas por los mencionados fundadores del campo (1971, 1973). Su medio intelectual francés le dotó de herramientas para asimilar los entonces muy recientes aportes del análisis estructural de Zuidema, que inclusive Murra declaraba no entender. Su propuesta de fusionar estructuralismo e historia en este campo de estudios, que encontraba privilegiado por la disponibilidad de fuentes arqueológicas, etnográficas e históricas, anticipó en mucho a las mencionadas propuestas teóricas de Sahlins de los ochenta, y la desarrolló después de manera extensiva en su estudio, denominado de "historia regresiva", de los *urus* del altiplano boliviano (2001[1990]).[13] La siguiente generación de estudiosos franceses de estos temas, a mi entender, recibió menos influencia de sus estudios.

Por su parte, K. Spalding, antigua discípula de J.H. Rowe, aunque redactó su tesis sobre Huarochirí colonial por estos mismos años, terminó luego por desarrollarla en parte como un esquema teórico general de la sobreimposición del orden colonial sobre las estructuras prehispánicas pre-existentes (1982,1984). Sus trabajos han insistido más en la organización económica colonial temprana, y en ese sentido puede decirse que amplió el esquema de J.V. Murra al funcionamiento de la misma. En esta articulación colonial el *kuraka* seguía desempeñando un papel central, y su obra es uno de los orígenes más importantes de la tradición de *Andean history* norteamericana. Otros discípulos directos de Murra, de formación propiamente antropológica, también estudiaron los antecedentes históricos de sus temas de estudio. De estos estudios, el trabajo de Roger Rasnake sobre estructuras de autoridad en un pasado reciente en Yura (Bolivia) me ha sido particularmente útil aquí.

C.S. Assadourian, historiador económico argentino, ofreció en diversos estudios de los años ochenta (compilados en 1994) muchas interpretaciones puntuales de los primeros años de la historia indígena colonial andina, haciendo una aplicación creativa y sugerente de las pistas de investigación mencionadas por Murra. Y si bien, en general, se puede advertir un florecimiento de estudios posteriores sobre los *kurakas* andinos por investigadores de diversas procedencias, influenciados por estas diversas vertientes, es de notar que el foco de investigación se alejó del área nuclear de los Andes centrales, concretamente Perú, por las razones mencionadas, que se estudiaron menos los momentos más tempranos del contacto colonial, y que últimamente se debilitó un tanto

13 Ver, por ejemplo, las introducciones a ([1971]1976), a su compilación *Sociedad e ideología* (1973) o las conclusiones de ([1966]1973). Como a tantos investigadores, posiblemente el largo, y en parte hasta hoy inconcluso, paréntesis de la guerra interna en el Perú le impidió desde los ochenta continuar estudios de este tipo en el propio territorio donde fueron formulados por primera vez, pasando a investigar luego en Bolivia y México.

la influencia del esquema originario planteado para el área por los fundadores, quizá como parte de la reacción internacional generalizada desde mediados de los ochenta contra las tradiciones más clásicas de la antropología.[14]

En general, la posición adoptada frente a la tradición más clásica de los estudios andinos determinará el uso que se haga, por ejemplo, de un cuerpo de documentación tan rico en información como el ligado a las 'extirpaciones de la idolatría'. Respecto a esto, puede decirse a pesar de todo que en realidad hay algunos aspectos rescatables de la antes mencionada posición local 'revisionista' de los años noventa. En efecto, mucho de ella se edificó sobre puntos no claros en la recepción teórica en el Perú de la antropología histórica sobre los Andes hecha en el exterior, los cuales necesitan ser dilucidados. Pero también, en sus vertientes en historia, la crítica mencionada muchas veces se basó en problemas de interpretación reales de los documentos de origen colonial sobre indígenas, muchos de ellos cronológicamente bastante tardíos, los cuales deben ser afrontados por los estudiosos con las mejores herramientas posibles.

A este respecto resulta interesante observar cómo F. Salomon señalaba ya en 1982 la necesidad urgente de "...la formulación de una crítica andina de los métodos que han sido adquiridos de Europa y Norteamérica. Esta discusión, quizá turbulenta, podría anunciar la emergencia de una corriente distintivamente andina en las ciencias humanas" (1982:102), mi traducción. Sin embargo, definitivamente ello no ha sucedido, por diversidad de razones.[15]

Como dije, una revisión teórica más completa requeriría un tratamiento exclusivo. En este trabajo he tratado simplemente de hacer un experimento muy circunscrito, ensayando la utilidad interpretativa del conocimiento antropológico alcanzado sobre las sociedades andinas en el estudio y ampliación de esta lógica subyacente de análisis a un ejemplo de este tipo de documentación colonial reconocidamente más problemática.[16] No busco reconstruir toda la vida de mi personaje, por lo que visto desde el ángulo de la antropología, mi

14 La excepción la constituyen los trabajos de Susan E. Ramírez.

15 Tengo la impresión que la mayor parte de la crítica local de los años 90 a las posiciones 'tradicionales' de los estudios andinos, en antropología –y algo en historia– adoptó a su vez la postura impuesta por el movimiento postmodernista, adoptando de manera demasiado automática los métodos y la terminología derogatoria del mencionado movimiento, sin intentar reexaminar las categorías y métodos de las posiciones criticadas. Para un examen más general de la crítica postmoderna en antropología, véase Sahlins (1993).

16 Al respecto pueden consultarse las observaciones de I. Gareis (1990, 1994) sobre las diferentes clases de dificultades de interpretación que plantean los procesos 'de la idolatría'. En una discusión relacionada, esta estudiosa advierte claramente que: "...no pocas veces [estos] documentos nos enfrentan con una maraña inextricable... que a base de la información prestada en la documentación no podemos ni comprobar ni desmentir..."(Gareis 1996:45). Aquí propongo algunos elementos –que en realidad no son nuevos, sino que parecen haber sido dejados de lado– para salir del virtual 'atolladero' en la interpretación de algunos de estos documentos.

estudio podría ser denominado como una 'etnografía del pasado colonial'. Desde la historia puede ser también considerado como un 'estudio de caso' en historia social/cultural, pero en realidad, como se hará claro más adelante, he tratado utilizar *ambas* estrategias al mismo tiempo. El enfoque empleado me ha permitido caracterizar en algo a un individuo de la sociedad indígena colonial a partir de un tipo de fuente no muy empleada en los estudios de este tipo, centrados en individuos de la sociedad indígena y sus carreras.[17]

En cuanto al tipo de análisis aquí empleado, hay que decir que los procedimientos históricos habituales no bastaban para entender del todo la naturaleza del incidente que desató el juicio estudiado, ni de varias de las acusaciones contenidas en él respecto a prácticas indígenas, ni, finalmente, de las lógicas de actuación en el proceso del gobernador Auquinivin y de los principales participantes indígenas. Es por ello que me fue necesario emplear parte del mencionado conocimiento actualmente existente sobre estructuras sociales, políticas y rituales de la sociedad tradicional andina, y espero mostrar cómo esto es indispensable en algunos de los expedientes de idolatría más complejos para poder superar las de otro modo insolubles ambigüedades que generan las distintas culturas, el contexto colonial en que se desarrollaron los procesos, los intereses implicados y el problemático fenómeno del 'ladinismo' indígena.

Recíprocamente, para poder discernir con suficiente aproximación la verosimilitud de los testimonios en un proceso judicial con tantos intereses sin caer en la trampa de los testimonios falsos, parcialmente viciados o interesados –pues este trabajo ilustra también el hecho ahora reconocido de que la visita de idolatría era manipulada tanto por los sacerdotes como por los propios indígenas– fue también preciso orientarse bien en el contexto social e histórico colonial que está en el origen mismo del documento. Así, no dejo de señalar que he usado en este trabajo –y ampliamente– tanto la crítica como el razonamiento por indicios propios del estudio más tradicional de documentos históricos. Pero también he empleado el tipo de razonamiento histórico más estructural, si se quiere, como el que se puede encontrar en el justamente célebre *Return of Martin Guerre*, de N.Z. Davis (1983), que resuelve o plantea la explicación más plausible de los enigmas de un famoso juicio en un pueblo francés del siglo XVI.[18]

17 Un libro reciente de L. Millones (2002) sí se basa en un expediente de idolatrías del Archivo Arzobispal de Lima de principios del siglo XVIII, y aparentemente el libro de K. Mills, *An Evil Lost to View*...(1994) se concentra bastante en la figura y el famoso juicio a Hernando Hacas Poma, pero lamentablemente este estudio de Mills no me ha sido accesible en bibliotecas de Lima.

18 Acerca de lo último, ver el capítulo 8 final. Aunque el hallazgo de un pequeño documento relacionado con el documento principal apoyó mi argumentación, no creo que en este caso se hubieran podido solucionar tampoco todos los problemas de interpretación planteados por el proceso estudiado exclusivamente con las herramientas de la erudición y la crítica documental habituales. Abordaré esto propiamente en el penúltimo capítulo, pero sí debo anotar aquí cómo el análisis de N. Griffiths (1996) del aspecto judicial del mismo proceso estudiado aquí –que usa más bien la deducción por indicios, la comparación con otros casos y su familiaridad con los procedimientos judiciales implicados en esta

En general, el uso del conocimiento antropológico sobre estructuras sociales y prácticas culturales andinas lleva a un modo de razonamiento en el cual los historiadores más convencionales no suelen estar muy entrenados, surgiendo las ya mencionadas dificultades de interpretación y malentendidos respecto a la literatura etnohistórica extranjera sobre los Andes.[19] Como dije, simplemente espero mostrar que si se acepta el uso de estos conocimientos y se asimila el modo de razonamiento implicado –siempre, naturalmente, que se acepte esta vía de análisis– se puede mejorar la interpretación de los datos en este tipo de documentación colonial problemática. De hecho, me parece que fue esta combinación del modo clásico de razonamiento antropológico, con su aplicación y extensión al contexto histórico colonial específico, lo que permitió convertir el testimonio estudiado recién en la rica fuente de información que es, y que ello hace de este estudio propiamente uno de antropología histórica.[20]

Me he inspirado también, de cierta manera, en la forma narrativa del libro más popular de la microhistoria italiana, el de C. Ginzburg sobre un aldeano y molinero del siglo XVI ([1976]1981), para el tipo de escritura en los capítulos cuarto, quinto y sexto. Ellos están redactados de modo muy narrativo, siguiendo al proceso judicial mismo, y tratando de explicar al lector la manera en que llego a mis conclusiones. No he seguido este procedimiento simplemente siguiendo la propuesta de la microhistoria de una escritura más abierta y explicada del escrito histórico, renunciando a la 'omnipotencia narrativa' del historiador tradicional, sino también para hacer posible al lector más crítico verificar hasta donde le sea posible mi análisis. Hay que decir también que las nuevas formas de narración preconizadas por la microhistoria, en general, tienen la virtud de trasladar al lector de una manera lo más vívida posible a la época, ambiente y al comportamiento de los personajes.[21,22]

---

clase de materiales– coincide en sus conclusiones más generales con el que aquí presento, aunque él no se extienda en analizar el contenido mismo del documento y no busca caracterizar de modo más específico a su personaje principal.

19 Estoy atento también a las prevenciones hechas a la aplicación de procedimientos antropológicos sobre materiales históricos de tipo inquisitorial. Puede verse la síntesis de ese debate en Viazzo (2003:235-8), y también, respecto al uso de este tipo de documentos, Ginzburg ([1986]1991:11-35).

20 Aunque otro término posible, más tradicional, podría ser también el de etnohistoria colonial. Sobre el uso del término antropología histórica –poco empleado aún en nuestro medio– en vez de etnohistoria, puede verse Viazzo (2003), cap. 1 y el término correspondiente en el glosario final.

21 Dada la extensión de los capítulos contextuales, la estructura completa del trabajo resultó al final análoga a la del antes mencionado libro de N.Z. Davis (1983).

22 Ver un buen recuento de este asunto, incluyendo las dificultades que las nuevas teorías y métodos de análisis, incluyendo los de la microhistoria, plantean a la narrativa histórica tradicional, en Burke (2003:325-42, 1992[1997]:171-90). Y una célebre teorización 'dura' sobre el tipo de análisis por indicios, pero en un sentido completamente opuesto al de los estudios positivistas tradicionales, es Ginzburg [1979]1999 –algunos comentarios sobre esto en el capítulo final, 8.5–.

0.2 Contenido y plan del libro.

Este trabajo tiene dos niveles, uno de contenido y otro metodológico, y trato de distinguir bien ambos en la exposición, especialmente en el estudio del juicio mismo. Así, los tres primeros capítulos introducen y brindan contexto al estudio de caso, pero tratan ya los diversos temas que éste incluye: en el primero hago un panorama general respecto al 'ladinismo' indígena en los Andes, a los *kurakas* andinos y a los *kurakas* coloniales que definiré como ilegítimos –ver más adelante, 1.2.2– hasta la llegada del virrey Toledo (1569). Trato someramente allí un primer caso temprano documentado, el de Francisco Chilche en Yucay, con fines de comparación. En el segundo capítulo abordo a los mencionados *kurakas* ilegítimos desde Toledo en adelante y las discusiones administrativas que generó su existencia hasta principios del siglo XVII, enfocándome luego en la visión que ofreció de estos *kurakas* Felipe Guaman Poma de Ayala. Ella me ha servido de muchas maneras como una "piedra de toque" etnográfica para la comparación y orientación respecto a mi caso de estudio, gracias al examen contemporáneo que hizo del asunto –y los ejemplos concretos qe dio del mismo– dentro de su cuadro completo de la vida colonial desde la perspectiva indígena, como explicaré más adelante.[23]

El tercer capítulo trata brevemente sobre el contexto social e histórico de los pueblos de indios y de las visitas de idolatría a mediados del siglo XVII, que generaron expedientes como el que estudio aquí. Cumple sólo el rol de ligar los dos primeros capítulos al estudio de caso y dar un contexto al lector no familiarizado con estos temas, y dado su carácter general puede ser omitido por los conocedores.

En los capítulos 4, 5 y 6 abordaré el expediente de Jerónimo Auquinivin, siguiendo el desarrollo del proceso y tratando de aclarar al lector el modo en que se 'descifra' el mismo. Sin embargo, mediante los capítulos introductorios y el tratamiento analítico final, se inserta el caso particular en una discusión temática y teórica mayor, a fin de evitar caer en una 'micronarrativa' aislada en sí misma, y tratando siempre de articular los acontecimientos –las acciones de los personajes estudiados– con las determinantes socioestructurales y culturales dadas. La discusión analítica del caso en sí y de los temas generales que se desprendieron de él ocupa los dos capítulos finales, estando el último más concentrado en los aspectos metodológicos. He colocado al final del libro un anexo con algunas transcripciones, una nota sobre el *wanka* –monolito-deidad andino– así como un glosario que ofrece en forma sumaria términos usuales coloniales andinos tal como se usan en el trabajo y algunas definiciones teóricas. Uso expresiones de los textos coloniales empleados en el título del libro, como encabezados de los capítulos y en algunos de los apartados al interior de ellos.

23 Ver el capítulo final, 8.2.1.

Figura 1. El principal modélico, bien vestido, frente al indio del común en el proyecto de Guaman Poma de un sistema de *kurakas* coloniales: "Qué bien parece cada uno a su trage, el cacique principal como cacique principal, el indio como indio..." 786[800],([c.1615]1980:733,).

1

"HAN APROVECHADO EN SABERNOS ENTENDER": INDIOS 'LADINOS', *KURAKAS* Y *KURAKAS* ILEGÍTIMOS COLONIALES TEMPRANOS

"Tio como siendo curaca y tan ladino haceys eso de dar de veber a una piedra si vos haceys eso peor lo [h]arán los demas indios que os están mirando...".[24] Con estas palabras, según el testimonio de 1646-48 que estudiaremos en detalle más adelante, se reprodujo por el equipo visitador de la idolatría la recriminación de Alonso García –*kuraka* heredero del pueblo de Colcabamba– a su tío Jerónimo Auquinivin, en relación a la libación a un *wanka* durante una *minga* o labor colectiva con otros parientes y gente convocada. El propio *kuraka* García, además, fue calificado en el mismo lugar de "indio ladino y de mucha razón en la lengua española" (*idem*). Y así, dado que el personaje central del estudio será un gobernador indígena ladino ascendido a *kuraka* colonial, este capítulo empezará por tratar de modo genérico al llamado 'indio ladino' colonial, a los *kurakas* coloniales tempranos y a los que definiré como *kurakas* 'ilegítimos' coloniales hasta antes de la llegada del virrey Toledo a los Andes, en 1569.

Anotaré previamente que, dado lo fragmentario y el estado de los estudios y fuentes disponibles sobre estos asuntos en espacio y tiempo para los Andes centrales como un todo, se hizo necesario construir tratamientos temáticos por un arreglo lo más controlado posible de la información dispersa disponible –el inevitable *collage* de esta clase de estudios–, tratando de mencionar y tomar siempre en cuenta las variaciones en el espacio y en el ritmo plausible de los cambios sociales regionales y locales hasta donde es posible suponerlos hoy en día. He tratado así de extraer un marco general y una matriz de datos y situaciones útiles para compararlas con nuestro caso propiamente dicho.

24 Ver ff.17*v* y 18*v* del documento base de este estudio. La signatura documental respectiva más atrás, en la nota 1, o en el primer lugar en la bibliografía final.

Aunque los temas tratados en los dos primeros capítulos podrían haberse colocado en orden inverso, he preferido ir de manera progresiva del individuo al marco local, para tratar en el tercero las circunstancias históricas y el marco más general –las campañas de extirpación de idolatrías de mediados del siglo XVII– en que se generó el testimonio escrito en que me he concentrado.

1.1 Los 'indios ladinos' en el Perú colonial temprano.

A pesar del papel determinante que tuvo en los procesos de construcción y mantenimiento de la estructura social colonial, el denominado 'indio ladino' sigue siendo un personaje poco estudiado en la historia andina. La escasez de fuentes para su estudio es un asunto que, como varios otros en este campo, bien podría ser más aparente que real, dependiendo mucho de la definición de 'ladino' que empleemos. Si, como lo veremos más adelante, ésta se amplía suficientemente hasta abarcar aspectos que van más allá del doble uso lingüístico, la palabra termina describiendo mucho del complejo de características sociales producidas en la población indígena por el contacto colonial, de las cuales el uso del idioma castellano constituye solamente un aspecto.[25]

Como es sabido, la palabra 'ladino', como término de clasificación colonial, se refería en principio y de modo genérico a los indígenas que poseían el conocimiento de la lengua castellana. Originada en la España de la alta edad media, curiosamente se aplicó entonces a la población originaria conquistada que aprendió el latín, la lengua y la cultura de sus conquistadores romanos. El temprano diccionario de Covarrubias trae una de las más antiguas definiciones del término en cuanto a su origen como 'latino' y su temprana conversión en castellano en un adjetivo con el significado de 'prudente' o 'avisado' (hay notas filológicas más precisas en Adorno 1991a):

> Ladino, en rigor vale lo mesmo que latino, mudada la t. tenue en la d. media. La gente barbara en España deprendio [aprendió] mal la pureza de la lengua romana y a los que le trabajauan y eran elegantes en ella los llamaron ladinos. Estos eran tenidos por discretos y hombres de mucha razon y cuenta, de donde resulto dar este nombre a los que son diestros y solertes en cualquier negocio: al morisco y al extrangero q aprendio nuestra lengua con tanto cuidado q apenas le diferenciamos de nosotros tambien le llamamos ladino ([1611]1943:511).[26]

La palabra empezó a usarse de modo natural en contexto colonial americano para referirse a los primeros 'indios amigos' de los conquistadores que apren-

25 Como mencioné anteriormente, el tema de los 'ladinos' coloniales termina así confundiéndose con los de 'aculturación', 'mestizaje' y, más modernamente, 'hibridización cultural'.

26 En las citas documentales y textuales introduzco una o algunas palabras en corchetes, completando la idea u ofreciendo algún dato donde lo he creído necesario para la comprensión de la sección transcrita.

dieron a hablar castellano, pero como el asunto del lenguaje es sólo parte del fenómeno social colonial, terminó abarcando a muchos tipos sociales distintos producto de la situación colonial, incluyendo en el extremo superior a *kurakas* andinos relativamente bien educados en los colegios jesuitas en los siglos XVII y XVIII. Fue así, como todos los términos descriptivos sociales en las cambiantes situaciones coloniales, variable en el tiempo y lleno de sutilezas en su uso según el contexto.[27]

Sin embargo, a partir de los usos en la documentación colonial –y en el propio documento que estudiaré– se desprenden por lo menos dos acepciones además de la lingüística consabida, que son significativas para el análisis social y cultural: la primera se refería a los indígenas que conocían lo suficiente de diversos aspectos de la cultura española además de la lengua, como para participar efectivamente en varios ámbitos de la sociedad y cultura de los colonizadores, disimulando bien determinados aspectos de la propia cultura cuando les eran inconvenientes en contexto español. La otra acepción aludía a cualidades calificadas como moralmente negativas por los españoles, básicamente de fingimiento y doblez en la conducta. Ambas acepciones de la palabra se han prolongado entre nosotros hasta hoy día, y exploraremos en sus fundamentos sociales más adelante en base a nuestro estudio de caso.

Por lo que interesa a nuestro análisis, esta definición amplia de ladino incluía a un conjunto de individuos cuyos rasgos de comportamiento, derivados de su posición en la sociedad colonial, causaron que el término como calificativo moral pasara a añadirse a la categoría original. Este grupo fueron los miembros de la población nativa que pasaron a servir de intermediarios que cumplían diferentes funciones entre la sociedad indígena y la española. En este proceso de intermediación terminaron por constituir un grupo con pronunciadas características de escaladores sociales en el contexto ya dominado por los colonizadores españoles.

El término de escaladores y mediadores sociales para estos segmentos de la población andina proviene de los análisis pioneros de K. Spalding sobre la sociedad indígena colonial. Allí anotó numerosos rasgos del papel de estos individuos en ella, así como las principales líneas de la evolución de su rol social a lo largo del tiempo colonial, todo a partir de documentación judicial y eclesiástica, sobre todo

27 Véase el panorama sobre el ladino colonial en los Andes en Adorno (1992). Tres trabajos importantes que analizan aspectos de la creación y significado de las categorías de clasificación social colonial de la población indígena andina son Saignes y Bouysse-Cassagne (1992), Schwartz y Salomon (1999) y Cahill (1995). El primero enfoca en el mestizaje como categoría en el temprano tiempo colonial, y hace observaciones y reflexiones muy interesantes sobre los orígenes y evolución temprana de la palabra y concepto de 'mestizo', de manera tal que resulta bastante útil para extender la discusión a temas relacionados. El segundo, más teórico, trata la etapa más temprana del contacto en toda Sudamérica usando la categoría amplia de 'etnogénesis', y hace un panorama de numerosas formas de llamar las 'nuevas clases de gente' aparecidas tras el fenómeno colonial. El tercero, escrito por un historiador con experiencia en el Cuzco colonial, se enfoca más en los sistemas de clasificación tal como estaban cristalizados en el Perú del siglo XVIII.

del Huarochirí colonial, así como del cuerpo de regulaciones jurídicas sobre la sociedad indígena de la época –véanse ([1970]1974:60-87; 1974:147-193)–.

Es revelador anotar que en 1567, Matienzo, en su proyecto de gobierno colonial de los indígenas "juntados a pueblos e puestos en polecía", proyectó un sincretismo –nunca llevado a la práctica–, entre el funcionario estatal *inka* y las potencialidades de control ofrecidas por los ladinos, e incluyó junto al *kuraka* y alcaldes indios a un *tucuiricu* ladino nombrado por la Audiencia y el corregidor, que debía cobrar el tributo junto con el *kuraka,* llevar el censo en un *khipu*, y vivir junto al corregidor y la cárcel del pueblo, teniendo casi tanto poder como el *kuraka* mismo (Matienzo [1567]1967:48-56).[28]

Por otro lado, un testimonio relativamente detallado de la cotidianeidad del fenómeno nos fue legado por un observador del siglo XVI, fray Bartolomé Álvarez, llegado a Charcas entre 1575 y 1577 y que actuó al menos en tres doctrinas en dicho obispado (Villarías y Martín Rubio:xxi-xxii). Él escribió entre 1587 y 1588, como doctrinero de Pampa-Aullagas, un memorial al rey, producto de su larga estadía entre los indios, y allí señaló características de las primeras etapas del dominio de la lengua por algunos indígenas en los lugares más alejados, y la valoración y temores que ello les suscitaba a los colonizadores. Nos dice que en esa región y época la mayor parte de los ladinos eran

> ...curacas e hijos de curacas que en casa de los sacerdotes se han criado y allí han aprendido la lengua castellana con otras costumbres diferentes de las que juntamente han visto y aprendido de sus padres (Álvarez 1587-88]1998:267).

Pero percibe claramente que

> en lo que han aprovechado más generalmente los que han aprendido las lenguas es en sabernos entender, para alcanzar nuestros conceptos y para por [mediante] ellos saberse guardar de nosotros. Con esta diligencia alcanzan de nosotros a saber quién les conoce, quién sabe de sus pecados y quién los ignora (*id*.).

Y así

> Sirven estos ladinos de espías a sus padres y a los curacas y a los viejos: decláranles las palabras y las intenciones nuestras. No se trata cosa en casa del sacerdote ni en los tambos entre los cristianos pasajeros sin que esté una [un] espía escuchando, para saber lo que pasa por el reino, principalmente lo que contra ellos se trata [... Mientras] escuchan nunca hablan palabra en lengua

28 La referencia precisa al ladinismo del *tucuiricu* allí proyectado en 56,XVI. Su papel, como lo veremos párrafos adelante, terminó estando a cargo de los fiscales o auxiliares indígenas de los *doctrineros*.

> castellana... aunque les estén sirviendo, y si alcanzan a entender que los españoles no saben cosa alguna de la lengua de los indios, cualquiera cosa que les mandan lo hacen al revés... por no dar a entender que saben [la] lengua de Castilla... (*id.*).

En su libro clásico sobre la extirpación de la idolatría en el Perú, Pierre Duviols ([1971]1977) llamó la atención sobre el caso inverso, algo posterior, de los auxiliares indígenas en las doctrinas y en las llamadas campañas de la idolatría, que eran lo contrario a lo antes citado, es decir espías de los sacerdotes en las doctrinas y allí reclamó la necesidad de su estudio.[29] El papel de ellos fue ya determinado en el Segundo Concilio Provincial de Lima de 1567, pero el programa de establecimientos de doctrinas se hizo masivo recién después del virrey Toledo. Con todo, el Concilio de 1567 ya ordenaba que estos alguaciles, fiscales o coadjutores debían informar al doctrinero

> ...todo lo necesario que ocurriere, principalmente si está ausente, exempli gratia, de los niños que de nuevo han nacido para que se bautizen, de los que enferman para que reciban los sacramentos, de los [indios] que andan en borracheras o comunican con hechiceros y van a mochar guacas o hacen otra cosa contra la religión cristiana... y también de los que faltan a la misa o doctrina (Bartra, ed. [1582-1583]1982:177-8), mis subrayados.

Ellos son los personajes que aparecen frecuentemente como delatores o acusadores en los expedientes de la idolatría. Por su parte, en 1992 Rolena Adorno repasó los estudios que incluían algún tratamiento del tema y constató que la llamada de atención de Duviols sobre los ladinos había permanecido sin atender en la agenda de los investigadores. En éste y otro artículo previo sobre el tema (1991a), Adorno enfocó más en las condiciones de auxiliar de los visitadores eclesiásticos –también culturalmente 'ladino'– que fueron determinantes en la formación intelectual de Felipe Guaman Poma, así como en sus relaciones con Cristóbal de Albornoz, protagonista destacado en la represión del movimiento llamado *taqui onqoy* de 1565. Aquí ella exploró en la propia percepción sobre los ladinos de Guaman Poma como una "clase, casta y cultura inferiores a la suya" (1991a:372).[30]

Como dijimos, Duviols llamó la atención en los setenta sobre la potencialidad del material conectado a las campañas de extirpación para el estudio del ladino colonial, dedicándole en su mencionado libro un apartado lleno de sugerencias y pistas de investigación ([1971]1977:280-93). En el presente trabajo hemos

29 Ver más adelante en este apartado.

30 Un artículo reciente de John Charles (2007), posiblemente parte de su tesis doctoral inédita, trata básicamente sobre la mutua evaluación del dominio lingüístico entre los funcionarios eclesiásticos y los indígenas coloniales andinos en la sierra central de mediados del s. XVII.

terminado en cierto modo siguiendo esta pista y, por la reinterpretación ofrecida del testimonio estudiado, ofreciendo más evidencia documental sobre la actuación de un miembro menos famoso que Guaman Poma, pero quizá más característico de este grupo social.

1.2 *Kurakas* tradicionales, *kurakas* coloniales y *kurakas* ilegítimos.

Un tipo de 'escalador' social que se hizo pronto más y más necesario para el sistema colonial fue el que llamaré '*kuraka* ilegítimo', es decir aquél individuo de la temprana sociedad indígena colonial que conseguía usurpar un curacazgo u obtenía del estado colonial la administración de una unidad social indígena fraccionada especialmente para él gracias a sus relaciones con el poder. Pero antes de abordar y definir mejor a estos *kurakas* 'ilegítimos' me detendré un poco en una visión reconstructiva del rol social y la organización de los *kurakas* durante la primera mitad del régimen colonial, sobre todo porque de ella se derivaba el concepto tradicional de legitimidad de los líderes políticos indígenas.[31] Naturalmente esta sección es sólo un tratamiento provisional de un tema que, por toda su importancia, exigiría una concentración y tratamiento específicos, así como una revisión cuidadosa de la mayor cantidad de la evidencia disponible.

1.2.1 *Kurakas* tradicionales y *kurakas* coloniales andinos.

A pesar del estado en realidad no muy avanzado de los estudios en la región, se hace ya evidente que son pocas las afirmaciones –salvo las más amplias de tipo estructural– que pueden hacerse respecto a los *kurakas* coloniales andinos como una categoría sin caer en generalizaciones.[32] En efecto, sabemos bien que ya en tiempo prehispánico la organización social y política variaba mucho en los Andes en complejidad de las estructuras de poder político y tamaño de los territorios ocupados de un área a otra.

Así, tendrá que hacerse una completa reevaluación al respecto del asunto, pero por citar dos áreas representadas en los estudios, eran muy diferentes las tradiciones de poder político ejercidas en espacios que habían presenciado el desarrollo de auténticos estados expansivos como los de la costa norte y el Altiplano, con las de áreas como la sierra central, tratadas en la documentación de idolatrías, en las que habían existido sólo jefaturas dispersas.

Hay que señalar, sin embargo, que a pesar de su poca centralización, aparentemente estas áreas de la sierra central también estaban organizadas en 'provincias' con sub-unidades étnicas definidas, según el modelo general de 'encajamiento' (*nesting*) de las sociedades tradicionales. Ellas eran, sin embargo,

31 Uso el término en el sentido weberiano clásico de dominación legítima, es decir aquella que se acepta por consenso social.

32 Por ejemplo, la región de la sierra central ha sido, respecto a este tema, menos atendida frente a las etapas tempranas de la costa norte o las más tardías de la sierra sur peruana o de Charcas.

grandes sistemas de organización en 'territorios étnicos' conformados por unidades políticas más bien pequeñas en promedio, sistemas que fueron a su vez incorporados al sistema de organización estatal *inka*.[33] Hay que recordar lo ya mencionado respecto a que los estudios de la organización política nativa prehispánica y su desarrollo en la región andina están menos desarrollados frente a lo que la antropología histórica –e inclusive la arqueología– conocen de los sistemas políticos de jefaturas en las islas del Pacífico –ver Sahlins ([1963]1979, 1981), en Mesoamérica prehispánica –p.ej. Farris (1984)– o incluso en el Caribe –un ejemplo reciente en Keegan (2007)–.

Por otro lado, los destinos históricos de las regiones fueron muy distintos en tiempo colonial, y esto generaría una adaptación y transformación colonial de las sociedades andinas bien diferentes en cada una de ellas, pues las transformaciones coloniales, incluyendo las de los sistemas políticos indígenas, marcharon a un 'ritmo' y dirección distintas según diversos factores: cercanía a ciudades, caminos, minas, densidad demográfica inicial y declinación poblacional post-conquista, lo accidentado y protegido de la geografía, etc.[34]

Así, las afirmaciones generales sobre el *kuraka* colonial andino tendrán que ser gradual y necesariamente precisadas y matizadas respecto a región y tiempo, quedando quizá su uso en el futuro, como ya se dijo, sólo para los aspectos estructurales más generales del ejercicio de poder y del funcionamiento social y económico de los curacazgos a través del sistema de lealtades tradicional[35] –y aún este se veía fuertemente adaptado según los casos, como puede verse en la documentación–. Además, como notó hace tiempo Millones (1979:243-4,246-47), un aspecto que deberá tenerse más en consideración en el futuro en el análisis es el mencionado factor tiempo, pues es evidente que hubieron transformaciones distintas y más rápidas allí donde los *kurakas* participaban más activamente en el sistema colonial.[36, 37]

---

33 Después del tratamiento fundacional sobre organización étnico-territorial *inka* contenido en el artículo clásico de John H. Rowe en el *Handbook of South American Indians*, se han elaborado estudios regionales más detallados, por ejemplo de C. Julien, W. Espinoza, M. Rostworowski o I. Schjellerup. Para una visión general y síntesis de la información ahora disponible, ver el libro de M. Pärssinen sobre organización política del Tawantinsuyu, recientemente traducido al castellano.

34 Es reconocido que, en ese sentido, la sierra sur del actual Perú y el altiplano boliviano –y que tuvo también el antecedente de tradiciones de centralización propias– llegaron a constituir el extremo superior del rango de patrón de conservación social y cultural andino. La sierra central debió experimentar desde temprano, por su lado, la influencia de la proximidad de Lima y del camino real, mientras la sierra norte a su vez estaba conectada a Trujillo. Por otro lado, a partir del s.XVIII tiene que haberse dejado sentir también en este sentido el cambio geoeconómico de desplazamiento de la minería del Alto Perú por la de Pasco y Hualgayoc (Cajamarca).

35 Ver entrada correspondiente en el glosario, 10.2.

36 S. Ramírez (1996) ha distinguido claramente dos etapas definidas en los primeros años de reajuste del sistema de poder socioeconómico de los *kurakas* de la costa norte durante el siglo XVI.

37 Aquí pueden recordarse algunas de las advertencias de método respecto al tiempo en un antiguo artículo de Bernard Cohn. Decía allí que "...el investigador tiene que ocuparse de la dimensión temporal hasta

La evidencia documental conocida, sin embargo, permite decir que la sociedad nativa de la sierra central andina conservaba para mediados del siglo XVII, en cuanto a organización social, lo más básico de su organización 'segmentaria'. Aunque las reducciones habían impuesto transformaciones coloniales en diversas esferas sociales y políticas, la población indígena readaptó las estructuras de *ayllus* a los *barrios,* readaptó asimismo la organización espacial y conservó los 'pueblos viejos' como santuarios, sobre todo de los ancestros, inclusive intentando en muchos casos regresar varias veces a ellos.[38] Había una prohibición formal de los cultos tradicionales, pero como desde tiempos prehispánicos ellos habían estado completamente integrados a la vida productiva, social y a los propios criterios espaciales de asentamiento, la labor de los misioneros primero, y luego de los doctrineros y visitadores eclesiásticos de la sierra central en el siglo XVII, autores de la abundante documentación de idolatrías para la zona, no resultaba nada fácil.

Desde el temprano tiempo colonial los españoles necesitaron de los gobernantes locales nativos, los *kurakas*, para un régimen de virtual administración colonial indirecta en todos los Andes. A pesar del proyecto toledano de primero recortar y luego anular su poder, en los hechos ellos siguieron gobernando a los indios reducidos en pueblos, con las múltiples variaciones locales y regionales del caso, hasta fines del siglo XVIII. Tuvieron que actuar, como es sabido, como 'bisagra' entre las dos sociedades y compartir –y competir– por su cuota de poder con los curas de las doctrinas y los corregidores de indios, los agentes locales coloniales.

Los *kurakas* o jefes tradicionales andinos pertenecían a *ayllus* nobles que estaban definidos como tales desde tiempos prehispánicos. Esto se deduce por la información etnohistórica sobre la organización social del Cuzco *inka* y por la información de tipo 'genealógico', muy completa, registrada por Hernández Príncipe en 1622 en los pueblos de Ocros y Allauca (ver la documentación en Duviols 2003:733-46, 755-78, y un análisis esclarecedor en Zuidema [1973]1989). Los *ayllus* se entienden aquí como grupos sociales y políticos endogámicos antes que como linajes, pues Rasnake, en un repaso

en el estudio etnográfico más estrictamente sincrónico. Como mínimo tendrá ante sí tres generaciones e individuos cuyas vidas cubren un período de 60 años. Invariablemente se formulará preguntas respecto del pasado y habrá de afrontar la cuestión de las normas y su alteración, la de las situaciones sociales accidentales y los aspectos permanentes de la estructura social" (Cohn [1968]1975:421-2).

38 Salomon ha descrito bien los 'pueblos viejos' y sus complejos de adoratorios tal como aparecen descritos en la documentación colonial de idolatrías y son visibles aún en el reconocimiento de campo (1991b:321-3). Rasnake, al examinar la división en cuatro "*ayllus* mayores" y diez "*ayllus* menores" no parentales la división territorial en Yura alrededor de la aldea, y su semejanza con la distribución territorial en el Cuzco *inka*, concluye en que "...ante la presencia de similares modelos de organización en otras regiones geográficas [...] es justo suponer que nos encontramos ante principios de organización muy difundidos y antiguos que se han adaptado a la política de la colonia española de concentrar las poblaciones andinas, las reducciones (Rasnake 1989:59).

sobre los modernos estudios sobre el tema, precisa que la palabra "...parece encerrar, para los pueblos andinos, unos significados tan comprensivos como los que connota en castellano la palabra 'grupo'" (1989:51-65, cita en 53), lo que explica la variedad de su uso colonial en los documentos y la afirmación de un informante de B.J. Isbell en Chuschi de que se trata de "cualquier grupo [social] con una cabeza" (Rasnake 1989:53). En efecto, en el uso nativo inclusive hay una definición muy restrictiva de 'ayllu' como parentela (*kindred*) de una persona dada –para el punto en especial, ver Zuidema (1973]1989:121-2)–.

En una discusión relacionada, en el área de estudios maya los estudiosos consideraban como linajes a los *chinamit*, grupos sociales precoloniales análogos a una de las definiciones habituales de *ayllu* de tiempos prehispánicos. A este respecto, la revisión completa de esta discusión y la evidencia etnohistórica sobre los datos respectivos de los mayas por S. Gillespie (2000) quizá podría ser muy sugestiva para los especialistas en organización social y parentesco en los Andes. Ella concluye allí decididamente en la opción de reemplazar el concepto de linajes entre los mayas por el de "maissons" ["casas"] tal como ha sido definido por C. Lévi-Strauss: "...un grupo corporado manteniendo una propiedad territorial, perpetuado por el reclutamiento de miembros cuyas relaciones son expresadas 'en el lenguaje' del parentesco y la afinidad y son afirmadas por acciones con propósitos [definidos]. En esta perspectiva, la operatividad de los grupos corporados es la preocupación primaria, y las relaciones construidas en términos de consanguinidad y afinidad son vistas como estrategias buscando realzar y perpetuar el grupo" (definición de Gillespie en 2000:467, mi traducción).[39]

Los derechos políticos y económicos privilegiados –incluyendo su acceso a las mejores tierras– de los miembros de los *ayllus* les provenían de sus ancestros específicos, situados a su vez en un rango superior a los ancestros de los demás grupos de la población. Este era el fundamento más remoto de la legitimidad de los gobernantes indígenas como grupo. Así, en la sierra central, los grupos nobles asentaban su superioridad social remontando sus orígenes, por las construcciones ideales posibles en el parentesco, a la progenie de las deidades máximas locales mismas.[40]

39 Esta parece ser parte de una verdadera crisis en el concepto de linaje como unidad social operativa. Una compilación anterior sobre las sociedades de "casa" hace notar que se ha puesto en duda la utilidad del concepto de linaje aún para las sociedades africanas en las que fue propuesto (Carsten y Hugh Jones 1995:16, citando a A.Kuper). Ver sobre el tema además el más reciente Gillespie (2007).

40 Lo cual es bien evidente en la mencionada 'genealogía' colectada por Hernández Príncipe. Para una discusión del asunto para la sierra central, ver Salomon (1991:319-28, especialmente 322-23).

Figura 2. Un *kuraka* colonial de *waranqa* (mil unidades domésticas), tal como debía vestirse según el proyecto administrativo de Guaman Poma de un sistema de *kurakas* coloniales –ver más adelante, 1.2.3.4, la figura en Guaman Poma, 745[759], [c.1615]1980:695)–.

Figura 3. Una "curaca uarmi maiva", ejemplo de las "señoras apo uarmi... mugeres de la uaranga y pisca pachaca", del mismo rango que el *kuraka* anteriormente ilustrado. Guamán Poma dice: "Estas son allicac curaca guarmi. A de tener todas las honrras y priminencias...", [773-774], ([c.1615]1980: 708-9).

Aparentemente los *kurakas* habían tenido en el pasado prehispánico un complejo sistema de organización y asignación de funciones políticas al interior del *ayllu* 'más' noble. No sé si esto se cruzó de alguna manera con un sistema de clases de edad y función política de la población masculina del *ayllu* 'noble' y los demás *ayllus*. Aunque siempre faltarán datos locales tempranos detallados de este tipo –de hecho, datos de archivo referidos a varios valles y localidades de la costa norte parecen mostrar que esto efectivamente fue así en esta región– se puede también deducir algo de esta situación inicial de manera retrospectiva, de acuerdo a los hallazgos etnográficos en sistemas políticos andinos modernos y generalizando el esquema del modelo teórico alcanzado por el análisis de la información etnohistórica disponible para el Cuzco *inka*.[41]

Respecto a los mencionados datos tempranos de la costa norte –la única región que ha recibido atención cuidadosa en este sentido– y que concuerdan con la visión reconstructiva propuesta, pueden verse las menciones en el documento analizado por M. Rostworowski en 1961 referentes a que en Reque, Chiclayo y "demás pueblos de la comarca", se elegía al jefe sucesor en un consejo formado por "principales" y los demás indios –sobre el cual los interrogadores españoles no preguntaron nada más-, el que pedía luego confirmación al *inka* y sólo a veces elegía como sucesor al hijo o hermano del jefe muerto.[42] Asimismo, véanse el análisis teórico de Netherly (1990) sobre la organización social y política de la costa norte a fines del período prehispánico, los datos de la jerarquía temprana de cinco niveles administrativos reconocidos por S.Ramírez en un trabajo en ese mismo volumen (1990), su recuento de los señores coloniales tempranos estudiados en Chicama y Licapa, que la autora sostiene que los españoles recategorizaban a tres grupos a partir de una sugerida "estructura extremadamente compleja" (1995:249-59, esp. 253-54 y Apéndice II) y su análisis posterior de mayor cantidad de datos (de 1539 a 1573) referentes sólo a Jayanca, que parecen mostrar un total de cinco niveles administrativos reconocibles en los documentos (2006:24-40, esp.26).

Ahora bien, la estructura original parental y política de estos sistemas tuvo que pasar luego en transformación colonial al modo de reparto de cargos políticos en los sistemas políticos indígenas contemporáneos como el estudiado por Rasnake (1989), una extensa etnografía enfocada en el sistema de *kuraqkuna* entre los Yura bolivianos, y que también explora históricamente en sus antecedentes coloniales. Sistemas semejantes de alcaldes-vara están descritos en Ayacucho por Isbell ([1978]2005) y Palomino (1984), y también parecen haber

41 Ver Zuidema (1990, 1996). Este autor ha señalado más recientemente (2002:30-3) cómo la estructura del sistema político del Cuzco *inka* era análoga a la de los sistemas político-parentales de las estudiadas jefaturas de Polinesia –descritos en Sahlins ([1969]1984)– y, en un ejemplo sudamericano más próximo, a los de las tribus Tukano de la selva colombiana.

42 Ver (1961[2005]:256,259,276,277,278,280,286-87).

sido el producto de transformaciones coloniales y postcoloniales –incluyendo una absorción del sistema de alcaldes indígenas establecido por Toledo, ver más adelante– que se preservaron en la región del río Pampas hasta antes de la reforma agraria.[43]

La superposición mencionada se describe en parte en los documentos mismos con títulos mixtos de *cacique* y *alcalde* o *cacique* y *gobernador*, pero sobre todo en las descripciones coetáneas de las autoridades indígenas locales por Guaman Poma, y ha sido detectada por los investigadores en diversos momentos.[44] B.J. Isbell, al estudiar los antecedentes del sistema de alcaldes en su estudio etnográfico en Chuschi, encontró mayor correspondencia entre el sistema tal como lo describía Guaman Poma con lo que se recordaba y observaba en el campo en 1967 que con la manera cómo el virrey Toledo ordenaba debía ser en 1575 ([1978]2005:129-30).

Así, aparentemente los españoles tuvieron que enfrentarse a un sistema indígena de sucesión al interior de la línea 'noble' de descendencia, donde el *kuraka* elegía flexiblemente entre varios de sus hijos de diferentes esposas. Necesitando una administración indirecta a cargo del 'cacique' para la recolección del tributo y teniendo que simplificar la cuestión y adaptarla a las reglas de la moralidad cristiana –los *kurakas* tenían ahora que casarse cristianamente con una sola esposa– todo parece indicar que fueron los españoles quienes tempranamente favorecieron la aparición de 'linajes' únicos de *kurakas* –en realidad líneas de descendencia–.[45] Ellas parecen haber tenido así muy temprano origen colonial, siendo teóricamente definidas por la descendencia del poseedor del curacazgo al momento de la conquista, convirtiéndose la herencia del cargo político en una sucesión simple de padre al hijo de la línea principal.[46]

---

43 Todo indica que este sistema a su vez empleó un modelo andino más general de organización –descrito, por ejemplo, en Zuidema y Quispe ([1967]1989)–. La información sobre el destino contemporáneo de los sistemas políticos de alcaldes-vara en la región del río Pampas la debo al Mag. Sabino Arroyo.

44 Ver el tratamiento sintético del problema y las citas respectivas de fuentes coloniales tempranas –no siempre especificadas– en Assadourian ([1983]1994:164-66).

45 Escuché esta interpretación de los datos sobre la transformación inicial del sistema nativo de sucesión entre los *kurakas* andinos en una conferencia del Dr. R.T. Zuidema en la Universidad de San Marcos ("Historia, Arqueología y mitos del Cusco", Biblioteca Central, mayo de 2005). Esto lo deduce también por comparación con lo sucedido en México (Tenochtitlán) temprano –ver Ragon (1992)–. La posterior discusión administrativa colonial, en realidad distinta, sobre el tema de la sucesión al cacicazgo es abordada más adelante en 2.4.

46 Una imagen evocativa de las transformaciones más tempranas de los *kurakas* es la Figura 9, más adelante, que en realidad valdría la pena observar antes que la primera, pues allí se observa a un *kuraka* aymara temprano –muy dado a la bebida según Guaman Poma– que sólo ha incorporado una capa a su vestimenta étnica tradicional, mientras su hijo ya usa capa, jubón, calzado y, quizá medias españolas. La trasmisión hereditaria legalmente reconocida del cargo de *kuraka* colonial terminó en 1786, como una de las secuelas del levantamiento de Tupac Amaru, y aparecieron los llamados 'caciques intrusos' mestizos e inclusive blancos.

Como es sabido, los *kurakas* coloniales resultaron luego siendo el nexo de sus comunidades con la sociedad española, actuando como recaudadores del tributo y organizadores de los turnos de la mita colonial. Sin embargo, conservaron muchos de los rasgos originales de su liderazgo, basado en el sistema de lealtades tradicional[47], siendo siempre los representantes de los indios frente a los colonizadores españoles y al estado colonial. En todo caso, uno de los aspectos más importantes en la legitimidad de los *kurakas* bajo el sistema tradicional era la habilidad y suficiencia en el mandato. Al respecto, un documento sin autor ni fecha, pero probablemente de los años cincuenta, citado por Assadourian, dice que

> Después que los españoles han entrado en el Perú, con nuestra mala orden y poco concierto y razón que en todo hemos tenido, está muy perdida y estragada la política y orden de la república y regimiento que los indios tenían... Y como ha cesado todo por haberlo nosotros pervertido y vuelto arriba abajo, quitando su autoridad a los caciques y señores... acaece haber grandísimas hambres entre ellos, porque nosotros no las sentimos que por poco que haya es nuestro... El remedio verdadero... sería a mi entendimiento que los caciques tuviesen la autoridad y mando que sobre sus indios solían tener... y ponerles la premia que es menester para que lo hagan como señores y como tales saben el cómo y cuándo se debe hacer (citado en Assadourian [1987]1994:213, mis subrayados).

Y en la década siguiente Santillán trataba la cuestión de la sucesión y las capacidades de los *kurakas* en los siguientes términos:

> Todos los que eran señores tenían grand celo que los sucediese persona que fuese bastante para mandar y que conservase su señorío [mediante su habilidad], y así en vida escogían entre los principales de su provincia el que fuese más hábil y de mejores costumbres... (Santillán [c.1563-1572] 1927:23, citado por Ramírez, 1996:24, transcrito del original español, mis subrayados).

1.2.2 Habilidad en el mando y legitimidad en Reque.

Un documento de la costa norte tratando la herencia al cacicazgo de Reque, Callanca y Monsefú en 1595, estudiado y parcialmente transcrito por M. Rostworowski en su libro clásico *Curacas y sucesiones...* muestra entre su información la preocupación por la habilidad de mando entre los criterios de sucesión indíge-

47 Ver entrada correspondiente en el glosario, 10.2.

na.[48] Así, Xancol Chumbi era hijo del *fucaque* –término consignado en el mismo documento– o señor de Reque, en Lambayeque, a la llegada de los españoles, y ante la noticia se dirigió inmediatamente a Piura a someterse a ellos, consiguiendo la jefatura y la amistad del encomendero. Pero, para cumplir con éste, sometió luego a sus subordinados a exacciones excesivas, "un tributo mayor que el que estaban acostumbrados a dar al inca", sobre todo en plata, oro y ropa, acumulando odio de los indios de Reque. Juan Chucu, que tenía seis años en 1532, una mañana vio a dos indios, Samef y Chafuzula, asesinar a Xancol Chumbi. Ellos fueron luego castigados y quemados por el capitán Francisco de Alcántara "en un lugar llamado Cárcamo". Ahora bien, por orden del encomendero Miguel de Velasco, se eligió entonces como cacique, fuera de la línea de sucesión, a Edeco, "principal de los cocineros de Xancol Chumbi". Pero éste no duró sino unos pocos meses en el cargo, siendo depuesto por los mismos indios por mostrarse incapaz de ejercer esa responsabilidad.

Más tarde, en 1596, tres candidatos se disputaron el cacicazgo de Reque ante la Audiencia. Las razones esgrimidas en la disputa también ilustran algo de los criterios indígenas, aunque la situación sea ya, como veremos más adelante, relativamente tardía. Así, Francisco Llontop, cacique de Callanca y Monsefú propuso a su hijo Zumxantal-famtin, de quien dijo ser "hábil y suficiente, capaz y afable" ([1961]2007:211). Mientras tanto, Diego Quesquén intentó también ser cacique de Reque, pero fue denunciado como "indio inútil, incapaz, facineroso y delincuente y por tanto castigado y afrentado en la plaza pública del dicho pueblo de Reque donde fue azotado" (211-212). Y más tarde, Gabriel Martín, un ladino protegido por la encomendera Ana de Velasco, recibió el cacicazgo en 1601, en un primer ejemplo de los que llamamos *kurakas* ilegítimos y que a continuación trataremos.

1.2.3 Los *kurakas* 'ilegítimos' coloniales hasta la llegada del virrey Toledo (1569).

Un modo impuesto tempranamente para obtener lealtades y premiar favores entre los indígenas y que llevó a un recorte del poder de los *kurakas* andinos fue el nombramiento de indígenas no-nobles como *kurakas* por el nuevo poder español. Parte esencial de este proceso más temprano quedó ligado a la división de los "caciques" –que era como se llamaba al principio a toda la unidad social a ser repartida como encomienda– en encomiendas más pequeñas. Revisaremos aquí alguna información temprana sobre estos procesos y personajes y trataremos de interpretar los testimonios y discusiones administrativas relacionadas en los siguientes apartados de este capítulo y en el siguiente.

48 Ya lo mencionamos en atención al "consejo" de principales allí descrito. Seguimos a continuación el sumario de Rostworowski ([1961]2005:208-9), las declaraciones transcritas constan en el apéndice I de ese volumen.

Cabe señalar en primer lugar que otros antecedentes de esta forma de promoción social a ciertos nativos fueron la concesión de encomiendas a contados indígenas nobles *inka* o que participaron en la conquista, de modo que los beneficios particulares a los indígenas colaboracionistas empezaron en los primeros años de la conquista y pacificación de los Andes.[49] Conforme avanzó el dominio efectivo español de la tierra, la necesidad de favorecimientos con encomiendas a españoles y sus respectivos cacicazgos a asociados indígenas se fue haciendo más extendida. Assadourian cita que en 1540 Pizarro pidió que los visitadores indagasen "...las parcialidades [subdivisiones] que hay en la tierra de cada cacique... porque si se hubiese de partir el cacique en dos personas sepamos como se ha de repartir...".[50] Como dijimos ya, la administración indirecta era necesaria, y se recurrió entonces al mencionado procedimiento de crear estos 'cacicazgos' sobre las unidades sociales menores antes subordinadas a un *kuraka* tradicional de mayor jerarquía.[51] Esto causaría, como veremos, profundos cambios en el paisaje social andino.

La historiografía de los Andes centrales casi no ha abordado el estudio de estos que denominaré *kurakas* 'ilegítimos' tempranos coloniales, posiblemente por las dificultades que muchas veces ofrece la documentación más corriente en que los *kurakas* coloniales litigan sobre sus curacazgos para identificar bien socialmente a los participantes, por ejemplo deducir cuál era su status y ubicación social relativa en un pueblo de indios. Además la investigación no se ha planteado gradualmente –hasta donde es posible hacerlo– a fin de deducir los cambios en el sistema de jefes indígenas desde los tiempos más tempranos, sino que se ha hecho en varios casos con bastante detalle pero en una situación bastante tardía.

En numerosos casos, a pesar de todo, será difícil discernir los estatus y ubicación social mencionados en la documentación, ya que nos encontramos con frecuencia con una situación transformada por el fenómeno colonial y lejana de los términos tradicionales de jerarquía, autoridad y legitimidad.[52] Para ese entonces se observa ya que debido a las disputas generadas por el cargo, el sistema colonial a veces debía escoger entre parientes próximos enfrentándose entre sí por el mismo, y muchas veces aquellos debían pertenecer al mismo 'grado' o rango de autoridad –o lo que quedaba de él– en el sistema político del pueblo. En todo caso reunían,

49 Ver Wachtel (1971[1976]:187-90), información que resumimos más adelante, De La Puente Brunke (1992:33) y Espinoza Soriano (1973).

50 Ver Assadourian ([1987]1994:212), nota 4, con mención a otras dos referencias sobre el proceso de fractura de las jefaturas por la multiplicación de encomiendas.

51 *Paramount lord* en la terminología antropológica anglosajona, palabra bastante descriptiva pero intraducible al castellano.

52 Además, en general, a medida que pasó el tiempo, los *kurakas* tradicionales parecen haber necesitado cada vez más de la riqueza y las actividades económicas para reforzar su estatus y poder heredados, sobre todo en la áreas de más intensa movilidad social indígena. Recíprocamente, el cargo colonial era una posición ventajosa a partir de la cual organizar actividades económicas.

debido a este parentesco cercano, relativamente las mismas condiciones para ser *kurakas* y, toda vez que al sistema colonial nominalmente le importaba 'la habilidad para el cargo'[53], al principio la estructura política del pueblo se debió adaptar a un cambio tal en la cúspide del sistema, que guardaba, dentro de transformaciones semejantes, las características de una jefatura colonial.

Por ello, para establecer una diferenciación útil, voy a definir más restrictivamente en este trabajo como 'tipo ideal' del *kuraka* ilegítimo colonial andino *a aquel* kuraka *temprano que definitivamente no pertenecía al grupo de personajes elegibles según las normas tradicionales del sistema político nativo para ocupar el cargo de* kuraka*, que generalmente ganaba la administración de un grupo social pequeño, y que manifestaba en su comportamiento aquello que los españoles en sus informes y evaluaciones expresaban frecuentemente en términos de 'no tener habilidad' para el puesto.* En tiempo colonial más temprano estos individuos accedieron al cacicazgo por el fraccionamiento de las encomiendas, y luego, como veremos, lo hicieron por litigios en que obtuvieron el favor de diversas autoridades españoles. En todos ellos generaron una serie de transtornos en la vida de los pueblos de indios.

Hay que puntualizar que el término parece ser útil, al menos en la sierra central, sólo hasta mediados de tiempo colonial –pues en ella y la costa y sierra norte el sistema de *kurakas* aparentemente experimentó más rápidamente una pérdida de sus características tradicionales– y que el nombramiento o consecución por litigios y maniobras políticas de los cargos de *kuraka* se hizo luego un fenómeno común, lo cual precisamente produjo el debilitamiento y gradual disolución de la forma más tradicional de liderazgo indígena en muchas partes. Así, nuestra definición lo es del tipo social temprano situado de alguna manera en el extremo opuesto al 'gran *kuraka*' tradicional heredero de los señores antiguos, y cuya "casa" gozaba de prestigio y le otorgaba legitimidad entre su gente. Un observador español de la década de los cincuenta, citado por Assadourian, dice al respecto que

> ...en esta tierra hay muchos repartimientos que los caciques señores naturales de ellos están desposeidos de sus cacicazgos por haberlos quitado los encomenderos en los tiempos pasados, y puestos por caciques otros indios yanaconas suyos que a ellos por sus particulares intereses convenía... En otras están repartidos los indios de un cacique en dos o tres o más personas, de cuya causa los caciques principales están desposeídos de casi toda su preeminencia y señorío y algunos han venido a ser entre sus mismos indios y tierras los caciques de menos preeminencia y jurisdicción (Assadourian [1987]1994:214).

53 Ver más adelante, en el capítulo II, algunas de las discusiones administrativas tempranas sobre el asunto.

Felipe Guaman Poma dará constantes ejemplos de esto último en su obra, algunos de los cuales examinaremos más adelante. Él, que aparentemente escribió su *Nueva Corónica* entre 1608 y 1615 (Adorno[1986]2000:xvii, 2002), pero fue testigo e hizo averiguaciones sobre los tiempos más tempranos del contacto con testigos directos –incluidos sus propios padres– nos dio su propia versión de los orígenes mitohistóricos, luego históricos y sobre las calidades morales de ambos tipos de *kurakas*. Respecto a los antiguos *kurakas,* da una interesante visión sincrética de su origen, y al describirlos revela también su nostalgia e idealización del antiguo orden. Dice que

> ...los dichos principales de su antigua prencipal fueron rreys y señores que Dios puso desde el primero que desendió de Adán, Eua y de Noé y de primer indio llamado Uari Uira Cocha Runa, Uari Runa, [etc.]. A estos le decían Pacarimoc Runa Capac Apo [Capac Apu originado en una *pacarina*]. Estos fueron de grande linaje y de sangre rreal y casta. Y son caballeros francos y caritatibos y humildes, sabios. [...] hacen buenas obras leales [...] Y buelben por los pobres yndios y muere por ellos (Guaman Poma, 762[776], [c.1615]1980:711).

Antes mencionó, aunque mezcladamente, sobre el origen histórico de los nuevos *kurakas* y de los que he llamado ilegítimos:

> Como estaua levantado la tierra, ací los cristianos como los yndios andauan [..dos] del encuentro entre ermanos... [Waskar y Atawallpa]. Y después de la conquista y primer gente nunca uista [los españoles] y la destruyción de ellos [los hermanos en guerra] y muerte del rrey Ynga y de los señores [nativos] grandes como duque de Alua, conde, marqueses... y señores... [de] los yndios y prencipales, curacas. Y como [el reino y el grupo de 'señores grandes'] se perdió, se hizieron de yndios uajos y de mandoncillos caciques, no lo siendo, y [se] les uecitó [visitó y registró como tales en los padrones para la recolección del tributo] (Guaman Poma, 410[412], [c.1615]1980:380), mi subrayado.[54]

Más tarde abunda en el asunto, revelando su propio sentido de distinción aristocrática y reiterando su versión generalizadora sobre los *kurakas* antiguos frente a los coloniales:

> Cómo los que no son de casta, luego bende con sus progimos yndios. Y se echa de verse en el talle y conuersar [conversación]

54 Abordaré su más completa evaluación y ejemplos respecto al asunto de los *kurakas* ilegítimos más adelante, en 2.4.

> y en el alegar de la justicia [para reclamar por el cargo y otras cosas] [...].
>
> Como los dichos falsos caciques principales se hazen de yndios bajos. No tiene buena obra [...] porque en la conquista destos rreynos se perdieron los señores principales de casta y sangre (Guaman Poma, 762[776], [c.1615]1980:711).

Como veremos más adelante, su tratamiento del tema permite distinguir bien a los que he llamado *kurakas* ilegítimos, así que no hay que dejarse confundir porque en este capítulo de los "principales", Guaman Poma tienda a achacar los defectos de todos los nuevos *kurakas* a su supuesto origen bajo. Lo que sucede es que él se resistía a admitir la continuidad genealógica de bastantes de las líneas de *kurakas* –evidentemente no de la suya propia, que distingue como de "príncipe"– y establecía taxativamente un antes y un después de la conquista, tratando de generalizar y explicar las diferencias en el comportamiento social de los *kurakas* en términos de una "teoría de la sangre", al decir que ya no son "de casta y sangre". Estas, obviamente, son todas dimensiones derivadas de su pensamiento tradicional y de rasgos utópicos, un pensamiento situado a caballo entre dos épocas y obligado a analizar situaciones de profundo cambio social con herramientas de ambos sistemas de pensamiento.

Hay aún pocos estudios del fenómeno de estos *kurakas* ilegítimos en tiempos tempranos, pero me parece que tenemos un ejemplo que por lo menos es útil para la comparación en la trayectoria de un súbitamente creado *kuraka* de la conquista en Cuzco, al cual trataremos a continuación.

1.2.4 "Quedó tan favorecido y tan soberbio...": Francisco Chilche en el valle del Yucay.

Ha sido N. Wachtel quien reveló entre los autores modernos por vez primera algunas huellas de este personaje en su estudio sobre la visión de los vencidos en los Andes ([1971]1976:187-90), presentándolo como un ejemplo claro de lo que llamó la "desestructuración" colonial temprana en lo social. Hemming lo incluyó en un pie de página de la edición castellana de su libro sobre la conquista ([1970]1982:361-62) y después K. Heffernan (1995) citó más información disponible y publicó otra inédita sobre el personaje, que he empleado en este apartado.[55]

---

55 El tratamiento de Wachtel está también reproducido en su *Sociedad e Ideología*, 130-35, 1973. No he tenido posibilidad de consultar el estudio más moderno del valle de Yucay bajo administración inka: *How the Incas Built Their Heartland*, de Alan R. Covey (2006). Documentación sustancial sobre el valle de Yucay ha sido publicada por M. Rostworoski y H. Villanueva Urteaga (1971) –parte de la de Rostworowski está reeditada en (1993)– mientras Covey anuncia en un artículo reciente la preparación de la publicación de más documentación respectiva (2007). El más amplio estudio moderno de la arquitectura *inka* en el lugar es Niles (1999).

Chilche fue un indígena cañari –probablemente hijo de un jefe étnico– llegado al Cuzco *inka*, según Garcilaso, como "paje" del Huayna Cápac histórico. Fue contactado por Francisco Pizarro en su marcha inicial al Cuzco de 1534, y según Garcilaso

> ...era un indio cañari, de los nobles de su nación, que cuando niño y muchacho havia sido paje del gran Huaina Capac y que después fue criado del Marqués... y por su amo se llamó don Francisco, [al] que yo conocí y dexé vivo en el Cuzco cuando vine a España (Garcilaso [1607]1944, Libro II, cap. XXV, 181).

Luego, según su propia información de servicios posterior de 1572[56], Chilche cumplió muy bien con labores militares tempranas contra el ejército de Callcuchima, a quien, dijo allí, "...desparató y Vensia y fue en su seguimiento hasta el valle de Xauxa..." y contra los Chupachus (Apéndice 1, ff.7-7*v* de Heffernan 1995). Garcilaso, en el mismo capítulo mencionado, relata lo que al parecer fue el hecho decisivo en la vida de Chilche. Dice que a los cinco meses del cerco del Cuzco, en 1535, como la situación no se resolvía, un "indio capitán" *inka* retó a un duelo personal a los españoles. Ninguno de ellos aceptó, según Garcilaso "...por parecerles poquedad y baxeza". Entonces Chilche solicitó licencia para combatir por sus nuevos amos, luchando con el capitán *inka* armados ambos con una lanza y un *champi* o hacha de mano en la plaza principal de la ciudad. Luego de un prolongado combate el cañari "...mató al otro de una lançada que le dio por los pechos, y le cortó la cabeça, y, asiéndola por los cabellos, se fue a los españoles con ella, donde fue bien recibido, como su victoria lo merecía" (*id.*). Pero, anota Garcilaso, el resultado fue especialmente desmoralizante para los *inkas*:

> El Inca y los suyos quedaron extrañamente escandalizados de la victoria del cañari, que si le ganara un español no la tuvieran en tanto; y por ser de un indio vasallo dellos, la tomaron por malísimo agüero de su pretensión [de tomar el edificio ocupado por los españoles] y como ellos eran tan agoreros, desmayaron tanto [mucho] con este pronóstico... (*id.*).

Chilche fue paje de Pizarro dos años en el Cuzco, y el episodio debió ser considerado importante en el levantamiento del cerco por los españoles, pues la amistad con Pizarro fue determinante, según Garcilaso, en la colaboración de los antiguos soldados cañaris del *inka* con los españoles:

> Fueron tantos los favores que entonces (cuando la victoria) [en el duelo y en el cerco] y después della hizieron los españoles a este cañari, que los de su nación se les aficionaron [y] ...se tro-

56 Allí declara sus numerosos servicios militares, ver Apéndice 1 en Heffernan (1995:79-81).

> caron en crueles enemigos [de los Incas] y sirvieron entonces a los españoles, y después acá les sirven de espías, malsines [murmuradores] y verdugos contra los demás indios... (Garcilaso [1607]1944, Libro II, cap. XXVI, 183).

Y él pasa a continuación a citar un ejemplo temprano y revelador de la actitud "ladina" –en el sentido moral especificado líneas arriba, en 1.1– pero muy hábil de los cañari en este contexto:

> ...en las guerras civiles [...] los cañaris que vivían en el Cozco (debaxo del mando de este Don Francisco Cañari) que eran muchos, servían de espías dobles y atalayas a los del vando del rey y a los del tirano, dividiéndose con astucia en dos partes, los unos con los del Rey y los otros con el traidor, para que, cuando la guerra se acabasse, los cañaris del vando vencido se guareciesen de la muerte a la sombra del vando vencedor, diciendo que todos havían sido dél. Y podían dissimularse bien, porque, como no tratavan ellos con los españoles [...] sino los superiores, los demás no eran conoscidos y assí pasaban todos por leales [...] porque los unos y los otros (como parientes) se descubrían y avisavan de lo que pasaba en el un exército y en el otro (*id.*, 183-84).[57]

Otra medida de que su asistencia a los invasores en esos años debió ser considerada notable lo es la recompensa recibida. En efecto, Pizarro lo convirtió nada menos que en kuraka del inmenso y altamente productivo valle de Yucay, sección central del hoy más conocido como "Valle Sagrado", el cual

> ...se llamaba entre los indios casa del dicho guaina capa... y como es notorio... [Huayna Capac] tenia sus casas hechas en el dicho ualle con todos los oficios de su seruiçio y despensas y depósitos en que se encerraban los frutos de las chácaras que el dicho inga tenía... (ver cita documental en Wachtel ([1971]:169, nota 131).[58]

Por su parte, un nieto del Huayna Cápac histórico lo expresaba así: "...guayna capac señor que fue destos reynos su aguelo deste testigo tuvo su rrecámara en el valle de yucay..." (170, nota 133), mientras otro testigo vió que en aquel tiempo

57 Ahora, este "ladinismo" evidentemente no era producto del contacto, sino muy probablemente una estrategia bélica indígena de sobrevivencia en contexto de enfrentamiento de grandes jefaturas o estados. Por lo menos el comportamiento político que está en su base está descrito como típico de la sociedad tribal: terminada una disensión política, toda la sociedad marcha detrás del ganador, pues no es posible otra organización sino aquella bajo la cabeza de *un* jefe (véase Sahlins ([1969]1984).

58 El tamaño monumental del complejo citado da idea de la riqueza productiva de la región en tiempo *inka* (pueden verse las reconstrucciones y fotos en Niles 1999).

"...todos los indios del dicho valle se llamaban del inga y que eran dos parcialidades la una de mitimaes que quiere decir indios adueneçidos [advenedizos] e la otra de naturales..." (170, nota 134). Pues bien, destituyendo a Wallpa Tupac, *kuraka* de tiempo de los *inkas*, Pizarro colocó en el puesto a Francisco Chilche ("...mandaba e mandó estos indios como curaca principal puesto por el marqués piçarro el qual Atahualpa topa que antes lo era...", 188, nota 186). Aunque Pizarro y luego su hijo Gonzalo eran los encomenderos del valle, estaban ocupados en las guerras, y ello permite a Chilche, en palabras de Wachtel, "...construirse una especie de "feudo"... [y] se apropia de numerosas tierras" (188).

En efecto, cuando algunos españoles reivindican las tierras del *inka* y del sol en el valle para ocuparlas, una investigación descubre una impresionante lista de esos campos ocupados y hechos explotar por Chilche, que llega a tener además para 1550 ochenta *yanas* propios –irónicamente, antes todos los indios del valle eran clasificados como *yanas* del rey *inka*–. Según Wachtel, él sabe manipular en las nuevas circunstancias las relaciones con los *ayllus* autóctonos y de mitmas en una forma que las referencias rápidas de Wachtel sólo dejan adivinar –y que merece mayor estudio– aceptando entre otras cosas mujeres y formando una vasta clientela, siendo imitado por sus *kurakas* subordinados. Ante las quejas, en 1550 cede el mando de la parcialidad de autóctonos del valle a García Quispicapi, descendiente del *kuraka* de los mismos, pero conserva el título de *kuraka* principal (188-90).

De mediados de los años cincuenta data un incidente del cual fue testigo Garcilaso durante una de las fiestas del Corpus posteriores a 1554. Aunque reinventado en sus detalles y diálogos, permite ver algo de su personalidad y actitud social para esta época. Dice al respecto Garcilaso que

> Los caciques de todo el distrito de aquella gran ciudad venían a ella a solenizar la fiesta, acompañados de sus parientes y de toda la gente noble de las provincias. [...] A lo alto del cimenterio, que está siete u ocho grados [gradas del hastial] más alto que la plaça, subían por una escalera a adorar el Santísimo Sacramento, en sus cuadrillas... Hazían [este] tablado en el hastial de la iglesia [actual iglesia del Triunfo, de donde se habían librado los españoles del cerco *inka*] de la parte de afuera... donde ponían el Santíssimo Sacramento... El cabildo de la iglesia se ponía a la mano derecha y el de la ciudad a la izquierda. Tenía consigo a los Incas que havían quedado de la sangre real, por honrarles... (Garcilaso [1607]1944, Libro VIII, cap. I, 186).

Continúa Garcilaso:

> Yendo passando las cuadrillas como hemos dicho, para ir en processión, llegó la de los Cañaris, que, aunque la provincia dellos está

> fuera del distrito de aquella ciudad, van con sus andas en cuadrilla de por sí, porque hay muchos indios de aquella nación que viven en ella, y al cuidado dellos era entonces don Francisco Chillche Cañari... Este Don Francisco subió las gradas del cimenterio muy disimulado, cubierto con su manta, y las manos debaxo della, con sus andas sin ornamento de seda ni oro, mas de que ivan pintadas de diversos colores, y en los cuatro lienços del chapitel llevava pintadas cuatro batallas de indios y españoles (*id.*, 187).

Llegando a lo alto del cementerio, siempre según Garcilaso, se quitó la capa y quedó "en cuerpo" con una manta ceñida "[como] se la ciñen cuando quieren pelear", llevando en la mano la "cabeça de indio contrahecha" –es decir, reducida– asida de los cabellos. Era la cabeza del guerrero *inka* del antiguo sitio de la ciudad, que al parecer Chilche atesoraba. Con su gesto quería no sólo ofender a los nobles *inkas* allí presentes, sino probablemente también recordar a los españoles su antiguo servicio valedor de su enaltecimiento social y protección. Cuatro o cinco *inkas* arremetieron contra él, teniendo que intermediar el teniente de corregidor de la ciudad, licenciado Monjaraz. Luego de un diálogo, reinventado por Garcilaso, pero digno de análisis en otra parte,

> El licenciado Monjaraz [...] quitó la cabeça que el Cañari llevaba en la mano, y le mandó desceñir la manta que llevaba ceñida y que no tratase más de aquellas cosas en público ni en secreto, so pena que lo castigaría rigurosamente (*id.*, 188).

Así, la maniobra de Chilche, llena de simbolismos, no prosperó y más bien revela a mi parecer un intento de remontar un gradual declive en su importancia social en el Cuzco de la época. Según Garcilaso, que da un apropiado final –para él– al incidente, "Con esto quedaron satisfecho[s] los Incas y todos los indios de la fiesta, y todos en común, hombres y mujeres, le llamaron "¡Auca, auca!"..." (*id.*, 188).

En 1558 el *inka* Sayri Tupac es hecho encomendero del valle de Yucay, que había quedado en manos de la corona, y debió haber reivindicado todos sus derechos y haber sido percibido como una amenaza por Chilche, porque según Garcilaso y Guaman Poma –que también vivió en Cuzco– fue envenenado por éste en 1561.[59] Ahora bien, para la mentalidad española éste no era un delito

59 Garcilaso describe esto así: "El Don Francisco Cañari quedó tan favorecido y tan soberbio, que se atrevió años después a matar con tósigo, según fama pública, a don Felipe Inca, hijo de Huaina Capac... Confirmose la fama porque después casó con la mujer del Don Felipe, que era muy hermosa, y la tuvo más por fuerça que de grado, con amenaças y no ruegos que los aficionados del Cañari le hizieron, con mucho agravio y quexa de los Incas, más sufriéronlo, porque ya no mandavan ellos" (Garcilaso [1607]1944, Libro VIII, cap. I, 186). Guaman Poma da también la noticia, mencionando asimismo la ponzoña, y dando como una de las razones el resentimiento de Chilche de ver cómo a Sayri Tupac

menor en modo alguno –recuérdese lo sucedido a pesar de todo más tarde con Toledo a su vuelta a la corte– y Cobo afirma que Chilche estuvo preso un año por sospecha de este crimen, aunque se le liberó después por falta de pruebas ([1653]1956:105).[60] Visitas de la década de los sesenta van recortando gradualmente los poderes de este *kuraka* en el valle, y en 1572 Chilche presentó a Toledo la petición antes mencionada, con una relación de sus servicios, incluyendo el haber participado en la guerra contra Tupac Amaru en Vilcabamba, como "Capitán Mayor de todos los indios de guerra". Declaró tener ya setentaicinco años de edad y ser pobre, y obtuvo la transferencia del tributo de tres pesos de plata ensayada de treinta yanaconas antes en cabeza de Su Majestad por todos los días de su vida (Apéndice I, ff.9*v*-10*r* en Heffernan 1995). Ha muerto para 1586, y su hijo Hernando Guatanaula es entonces *kuraka* del valle, según un documento de venta de tierras de ese año, que ya no pueden cultivar, y donde se mencionan además ocho hermanos naturales de Guatanaula.[61]

Aunque Wachtel lo llamó en su momento "...uno de los grandes curacas, hasta aquí desconocido, de la historia peruana..." ([1971] 1976:187) y, en efecto, llegó a ocupar cierto lugar en la sociedad colonial temprana del Cuzco, me parece que no logró administrar la inmensa oportunidad que las circunstancias pusieron a su disposición, y perdió su posición relativamente pronto. Su caso es difícil de comparar por lo especial y la falta de más casos semejantes estudiados, pero ofrece un claro contraste con otro *kuraka* igualmente temprano como, por ejemplo, don Antonio Ninavilca, de Huarochirí, que tuvo un contacto igualmente estrecho con los españoles y consiguió formar una relación perdurable a través de las generaciones.[62] Creo que, hasta donde podemos usar los datos disponibles sobre su comportamiento social con fines comparativos, su caso se termina correspondiendo con otras informaciones y denuncias que ya hemos visto y seguiremos viendo más adelante sobre lo que estamos llamando *kurakas* ilegítimos en este trabajo, y anticipa varios de los temas que discutiremos después respecto al lugar social, comportamiento y características individuales de estos personajes.

1.2.5 "Hacéis nuestro cacique al más mal indio y mayor ladrón": la admonición de fray Pedro de Quiroga.

El desajuste en la sociedad indígena que terminaron causando estos *kurakas* ilegítimos fue motivo de quejas, consultas y diferentes versiones por testigos

"...le onrraua y respetaua todo el rreyno" ([c.1615]1980:411, f.445). La mencionada *coya* era Cusi Huarcay, hermana-esposa de veinte años de Sayri Túpac, que había sido casada cristianamente con él en la catedral del Cuzco con licencia especial del papa Julio III (Hemming [1970]1982:355).

60 Como se sabe, Cobo empleó en su crónica tardía materiales tempranos del Cuzco, incluyendo escritos de Polo Ondegardo, que había sido corregidor allí.

61 Transcrito como apéndice III en Heffernan (1995).

62 Sobre Ninavilca y su hijo don Sebastián, ver Espinoza Soriano (1960:202,262-66) y Spalding (1984:39,89,127,211,222).

coloniales tempranos.[63] Así, Pedro de Quiroga fue un fraile franciscano que, llegado a los Andes a principios de la década de 1540, se desempeñó en Cuzco como párroco del Hospital de Naturales, y en su obra *Coloquios de la Verdad* [c.1563], escrita a modo de diálogo renacentista, tomó la voz de un noble *inka*, Tito, para dirigirse a los españoles.[64] Lo hizo en la década de 1560, en la cual la influencia de las ideas de Tomás de Vitoria y la escuela de Salamanca, recogidas por Las Casas, aún tenía peso en el ambiente intelectual y político de la corte española. Eso hacía que un grupo activo de sacerdotes en el Perú militara activamente en esta causa y propugnase reformas, confiando en la posibilidad de disminuir y aún evitar ciertos aspectos destructivos de la implantación del sistema colonial en los Andes.[65]

Aunque parte de las admoniciones de Quiroga que siguen a continuación se refieren a los *kurakas* coloniales tempranos en general, luego pasa a enunciar directamente el origen y consecuencias de la multiplicación de 'caciques', que en la época temprana eran 'fabricados' mayoritariamente al crear encomiendas fraccionando unidades sociales mayores para satisfacer la demanda de las mismas, y que luego debían actuar de acuerdo con los encomenderos:

> Maldades y tiranías de los caciques
>
> [Habla el supuesto inka Tito] A vuestra cuenta sea las fuerzas, los robos, las muertes y otros mil géneros de agravios que padecemos de manos de nuestros tiranos y caciques. No puedo creer que no lo sabéis... antes vosotros sopláis este fuego y le aumentáis sin entender el daño que nos hacéis. Holgáis de ello y queréis que nos maten nuestros tiranos y caciques, porque estos arroyos todos van a parar / a vuestro mar de codicia. ¿Cómo pondréis remedio en lo que vosotros urdís y queréis? ¿Cómo nos libraréis del tirano que vosotros mismos sustentáis, y es hechura de vuestra mano? Estos son nuestros caciques, a los cuales vosotros sufrís que nos maten, por vuestro interés y por el suyo. Y, en muriendo uno de éstos, luego hacéis otro aunque sea de un palo, o hacéis nuestro señor y cacique al más mal indio y mayor

63 Definitivamente no sólo ellos causaron este desajuste, dadas las libertades que concedió el sistema colonial a los *kurakas* en general y a su posibilidad de aumentar su poder y a veces su despotismo sobre sus súbditos, sin una autoridad estatal vigilante como en época de los inkas y con las posibilidades de acometer diversos negocios y granjerías que los hacían más poderosos en su región –ver por ejemplo, aunque con las matizaciones que los intereses particulares del informante requieren, Serrano [1609] en Glave (1989:410-20)–.

64 Ver Rípodas Ardanaz (1992).

65 Sobre esta década y sus discusiones sobre el porvenir del sistema colonial, ver Lohmann Villena (1967), Assadourian [1987]1994 y Murra (1991).

Los encomenderos hacen caciques de su mano

> ladrón que tenéis en vuestra casa y servicio. De vosotros [los encomenderos] Dios nos va ya librando y el Rey nos ampara y defiende, pero de estos ladrones de casa y domésticos, ¿quién nos librará?... la mayor opresión, el mayor daño y el mayor trabajo que estos reinos hoy padecen es hecho por los caciques... ¡Y que prisa os dais vosotros en hacer caciques!.. Y el Rey sólo es nuestro cacique, pero vosotros todo lo usurpáis y todo lo queréis mandar.
>
> En tiempo de los Incas, sólo el rey Inca era nuestro / cacique y señor, que estos caciques eran sus esclavos y nuestros compañeros; pero ahora, con vuestro favor, se han tornado opresores de pobres y se han alzado a mayores con todo lo que era de los Reyes Incas y con nuestra libertad [...] Sabed, pues que el día que hacéis un cacique, ese día sacáis un demonio de los infiernos y nos le dais por opresor y alimentador. Todo esto causa el no nos poner justicia, que

criaís los cuervos que os han de sacar los ojos

> si nos la pusieseis veríais estos daños y todos los que padecemos (Quiroga [c.1563]1992:129-30), mis subrayados.

Así, el fenómeno de los *kurakas* 'ilegítimos' es de temprana data, y se le podrían atribuir también por lo menos una parte de las quejas que causó en general el nuevo comportamiento de los *kurakas* andinos en numerosos observadores españoles de esta etapa temprana.

2

"SE LLAMA APO, CIENDO TRIBUTARIO": LOS *KURAKAS* ILEGÍTIMOS DESDE TOLEDO HASTA PRINCIPIOS DEL SIGLO XVII

Llegado al Perú el año final de esta década de transición de los 1560, el mandato del virrey Francisco de Toledo, como es sabido, constituiría un punto de quiebre en la organización del virreinato del Perú. Los faccionalismos al interior de la nueva élite española y las discusiones administrativas de las décadas inmediatas pasadas debían dar paso a la nueva razón de estado para los Andes, una razón de estado colonial, y a la implementación de reformas precisas. Así, en una alocución durante su visita personal a la ciudad de Huamanga, parte de la "visita general" planificada desde antes de la llegada al Perú como una de las tareas más importantes e inmediatas de su mandato, el virrey Francisco de Toledo anunciaba a los vecinos sus ordenanzas para la ciudad en estos términos:

> En particular y en general quiere Su Excelencia [él mismo] que Vuestras Mercedes reconozcan esto [el contenido de las ordenanzas] no en el amor y fidelidad a que le es obligado el ser fijosdalgo, hidalgos y gente honrada, sino en que sean tan verdaderos republicanos y pospongan en cuanto fuere menester sus [asuntos y personas] particulares al bien que Su Majestad pretende en las repúblicas y ciudades de este reino para el aumento y conservación de ellos...[66]

Y remataba diciendo a los vecinos que: "[cada uno] tenga por particular honra obedecer, acatar y estimar su corregidor... y cumplir y ejecutar las providencias y ordenanzas puestas por su Excelencia [...] para ganar con la majestad del cielo y de la tierra y buena opinión y nombre con su Excelencia la paz y conformidad

66 Lohmann y Sarabia Viejo, eds. (1986,1:103).

entre sí que su Excelencia pretende [...] e así de tal manera les encarga que cada uno entienda que hace un servicio al Rey para merecer con él en procurar que se conserve entre Vuestras Mercedes la paz y el temor que les desea..."(*id.*,105). Con semejante retórica, exhibición de poder y su efectiva capacidad administrativa, no es de extrañar que un adversario comentara:

> veen una deidad tan grande en su persona y en lo que manda y quiere... [que] aca ya es un refran publico jurar por la divinidad de don Francisco de Toledo...[67]

Las reformas toledanas marcaron el diseño del paisaje social andino desde su época en adelante, y suelen resumirse frecuentemente en la reorganización del tributo, el impulso a las reducciones de los indios en pueblos, y la organización de un sistema de suministro de mano de obra indígena a las diversas actividades empresariales españolas, especialmente minas, obrajes y haciendas –la llamada mita colonial–. Pero en realidad se implementaron a través de la mencionada visita con la evaluación *in situ*, la labor de asesoría de un nutrido y número de competentes asesores[68] y la redacción de un ingente número de medidas legislativas bastante detalladas.

Ahora bien, uno de los asuntos más importantes era la reforma de la llamada "república de los indios" en el marco del nuevo diseño colonial, y un aspecto comprendido en esto fue la política de Toledo hacia los *kurakas* tradicionales y *kurakas* ilegítimos, que tuvo varias facetas y produjo resultados mezclados. La trataremos en primer lugar, para pasar luego a la discusión que produjo la misma entre la corona, observadores y administradores españoles en los años subsiguientes, y finalmente nos detendremos en el testimonio y análisis que, como mencionamos en la Introducción, produjo sobre estos *kurakas* un noble andino despojado de sus derechos, Felipe Guaman Poma. Todo el tema, nuevamente, merecería por su importancia un tratamiento *in extenso*.

2.1 Recortando el poder de los *kurakas* coloniales andinos.

Toledo o sus asesores reconocieron rápidamente como un problema para la administración colonial el poder de los *kurakas* de menor rango. En la "Instrucción general a los visitadores", redactada en Lima entre 1569-70, a poco de su llegada, se les ordenó

67 El Licenciado Cartagena al Presidente del Consejo de Indias en Levillier, *Gobernantes del Perú*, VII,96, citado por Lohmann en su Introducción al t.1 de Lohmann Villena y Sarabia Viejo, eds., 1986. Parece que hubo influencia directa en Toledo del modelo de Felipe II, quien le envió al Perú. Tal como lo describe Elliott (1990:192-3), él era un rey–burócrata casi religiosamente dedicado a sus deberes, pero que a pesar de su encierro aterrorizaba a sus súbditos.

68 Entre ellos, por ejemplo, el eminente Juan de Matienzo, a quien Toledo llamaba un poco despectivamente "el cabeçudo" (cf. la citada Introducción de Lohmann).

> Y porque una de las mayores vejaciones que se entiende que padecen los indios pobres y tributarios, es el sustentar y obedecer a tantos caciques, curacas, principales y mandones como entre ellos hay. Después que hayáis hecho la reducción de los pueblos, proveeréis que solamente queden en ellos los caciques principales del repartimiento y las segundas personas, y los caciques de huaranca [mil unidades domésticas] y de pisca-pachaca [quinientas unidades] y de pachaca [cien unidades] y quitaréis todos los demás mandones y principales (Lohmann Villena y Saravia Viejo, eds., [1569-1574]1986, I:39)

Ahora bien, esto que se presenta como una preocupación por los indios es en realidad un intento de desmontar el "nesting"[69] originario de la organización política de los *kurakas* que, como veremos, reapareció luego transformado y mezclado con el sistema de alcaldes. Aquí son los reformadores los que –a diferencia de los clérigos y algunos funcionarios en las décadas anteriores que proponían que había que respetar la organización indígena, denominada "los fueros de los indios"– juntan adrede la situación derivada de los *kurakas* abusivos e ilegítimos con los rasgos de la organización política nativa a fin de disolverla gradualmente. Reconociendo la autoridad *de facto* que gozaban, Toledo y su equipo diseñaron varias medidas para debilitar el poder de los *kurakas,* mientras buscaban al mismo tiempo controlarlos mejor. Este poder de los *kurakas* coloniales, derivado de la propia estructura social indígena, así como su rápida asimilación de elementos de la cultura europea –notablemente su comprensión del sistema legal español y el uso de la lectura y escritura para litigar, sobre todo reclamos sobre las tasas del tributo– se habían convertido muy pronto en un problema para el naciente sistema colonial.[70]

2.1.1 Creando un poder político paralelo: el cabildo indígena.

Por ello, como parte general de su reorganización ("puesta en policía") de los indios en reducciones semejantes a los pueblos españoles, Toledo creó, siguiendo propuestas anteriores, todo un nuevo sistema de autoridades indígenas, el cabildo indígena, el más importante de cuyos funcionarios era el alcalde de indios. Aunque Toledo planificó limitar con este sistema el poder de los *kurakas* andinos, haciendo que se elevase a gobernadores a indios del común, más manipulables, en la práctica ellos no tuvieron al principio demasiada autoridad sobre la población. Ya proponentes más tempranos del proyecto habían recomendado en 1565 que

69 Ver glosario final, 10.2.

70 Ver el preciso tratamiento de la dinámica temprana del *kuraka* colonial en Spalding (1984:209-238), que sigo en general en esta parte. Hay además muchas observaciones sobre la dinámica y posibilidades de movilidad social que creó el sistema colonial para ellos en Spalding ([1970]1974). Respecto a las reclamaciones de los *kurakas* sobre el tributo, ver Stern (1986:185-218).

> ...está bien que no sea el cacique principal alcalde, mas que convendría que los alcaldes a lo menos agora el principio fueran indios principales, porque demás los otros indios son gente muy pobre y de poco saber, sería grande la mudanza de que entre gente de tanto respeto ha tenido y tiene a los caciques viniese repentinamente a mandar a los caciques los indios atunlunas... (citado por Assadourian [1983]1994:165).[71]

Este autor anota y cita además que "...existen ciertas estructuras que no se alteran fácilmente con papeles. Muy pronto se entendió que "para quitar la tiranía de los caciques... no bastará poner alcaldes indios" porque los *kurakas* "no dan por ellos una paja, antes cuando se les antoja los azotan y apalean" (*id.*). Por su lado, Guaman Poma expresó así el asunto al tratar el gobierno de Toledo en su crónica:

> Y ací ordenó alcaldes, regidores, alguacil mayor y menor, pregonero, uerdugo... De cómo los primeros alcaldes no fueron obedecidos ni rrespetados por los indios y le llamauan a alcalde michoc quillis cachi [pequeño veedor-juez inka]. Dicen que ci rreñía entre dos alcaldes, lo prendió el pregonero y lo asotaua en público rrollo y [le] hacía traer su aciento el pregonero y hacía otras necedades y [los] chapetones chocarreaua del dicho alcalde y regidor (Guaman Poma, 448[450], [c.1615]1980:415).

Todo indica que a partir del propio sistema indígena de autoridad y el intento de Toledo de superponerle el cuerpo de gobernadores, poco a poco vino a constituirse en los pueblos un sistema mixto de autoridad cuyo grado de sincretismo no se ha estudiado pormenorizadamente aún. Es de esperar que sea posible hacerlo a partir de los datos coloniales de archivo, que podrían en este caso resultar bastante iluminados por estudios etnográficos de sistemas andinos de autoridad como los ya citados.[72]

En una primera etapa de este proceso de absorción y reajuste, los nuevos cargos, de los cuales los llamados gobernadores eran muy numerosos, terminaron siendo ocupados por parientes del *kuraka*, como se nota en quejas de observadores coloniales tempranos y parece ser en el caso a estudiar, pues en nuestro documento también se hace referencia a los 'curacas de Pampas' para referirse a toda la parentela de los *kurakas* coloniales del pueblo, que también se repartía los cargos del cabildo. La tendencia a la disolución del sistema político nativo como entidad compleja, sin embargo, debió ser mucho más rápida en la sierra

71 Ver al respecto el ya mencionado tratamiento sintético y las citas –no siempre precisadas– en Assadourian ([1983]1994:164-66).

72 Un observador que puntualiza esta movilidad de los *kurakas* y sus parientes alcaldes en un arbitrio es el licenciado Serrano ([1608]), documento publicado en Glave (1989). Por otra parte, la monografía más extensa y documentada sobre el alcalde mayor indígena, una autoridad mayor emparentada, es la ya mencionada de Espinoza Soriano (1966).

central que en el sur andino, donde se recolectaron ejemplos etnográficos de la mencionada clase de sistemas 'sincréticos' en tiempo relativamente reciente.

Con alguna frecuencia el *kuraka* colonial también exhibía el título de gobernador, pero en general el sistema colonial creó el mayor número de funcionarios indios, que solían aprovechar su posición y contactos con la sociedad española para emprender actividades en provecho propio pero también, como veremos, para salirse en muchas ocasiones de las normas de comportamiento de su propia sociedad.[73]

2.1.2 Educando y cristianizando a los "príncipes" indígenas.

Los *kurakas* coloniales andinos conservaron también al principio, como toda la población indígena, parte de sus creencias y atributos religiosos. A juzgar por la información sobre *kurakas* 'idólatras' en la sierra central y las etnografías contemporáneas sobre alcaldes-vara, estas creencias eran inclusive parte de los atributos de autoridad nativos –como en todas las jefaturas–.[74] Es evidente que aquí también los grados y 'ritmos' de transformación colonial variaron, pero el fenómeno fue pronto descubierto por los españoles, disponiendo también Toledo en los años 1570 que todos los *kurakas* tuvieran que ser especialmente educados y cristianizados en colegios destinados a ese propósito, debiendo teóricamente ser más controlables después de pasar su niñez con los sacerdotes. Toledo dispuso específicamente una reglamentación, e inclusive que sólo quienes fueran probadamente cristianos y no 'curacas idólatras' recibirían la carta de confirmación escrita de su puesto por la Audiencia.[75]

Sin embargo, no creo que pueda hacerse ninguna generalización simple respecto a los resultados de este proceso, bastante complejo, variado según las regiones y el tiempo, y materia de estudio aparte. Para mediados del s. XVII, en lo que respecta a la evidencia de la sierra central en testamentos y varios juicios de idolatría implicando a *kurakas*, por lo menos puede decirse que los *kurakas* de estas zonas sí estaban más cristianizados respecto al resto de la población y bastante enterados de qué era exactamente lo que constituía falta contra la fe cristiana en las prácticas religiosas de su propia cultura.

Pero la educación recibida en los colegios sirvió también a los *kurakas* para hacer, como ya mencionamos, abundantes peticiones y juicios para defender sus comunidades de los abusos en las exacciones del sistema tributario colonial (Stern 1986:185-218) o para 'capitular', es decir poner denuncias a los curas doc-

73 Sobre el punto, ver Spalding ([1970]1974).

74 Hay una interesante descripción contemporánea del complejo de creencias en torno a las varas de los alcaldes –asociados ellos mismos a los *mallku* o deidades montaña de los pueblos aymaras– en el citado libro de Rasnake sobre los Yura en Bolivia (1989:194-206).

75 Ver sobre esto último Ballesteros ([1685] 1752, Tomo I, Lib.2); Spalding (1984:220); Duviols (1971:247), ver adelante. Sobre la educación de los *kurakas* coloniales, ver Alaperrine-Bouyer (2002).

trineros de sus pueblos.[76] Así, como el poder social y el prestigio de los *kurakas* tradicionales andinos se adaptaba a las nuevas situaciones y era más difícil de desgastarse de lo que esperaban los colonizadores, las ideas de Toledo, como veremos más adelante, tuvieron que llevarse a cabo mucho más gradualmente durante los años subsiguientes a su administración.

Lo antes dicho sobre que las disposiciones legales coloniales y las conversiones al cristianismo no tenían resultados tan claros como pretendían los legisladores lo muestra también, para la sierra central de mediados del siglo XVII, la documentación de idolatrías. Por ello, como anotó Duviols, la presencia de gobernadores nativos en los pueblos de indios tuvo además como paralelo en el terreno religioso la creación de puestos de auxiliares indios de los doctrineros (alguaciles y fiscales ladinos), en buena cuenta una red de informantes indígenas de los sacerdotes (1971:282-3).

2.2 "Nombro y proveo a vos por cacique principal": Toledo y el nombramiento estatal de los *kurakas*.

Dadas las proporciones y consecuencias que tuvo el anterior debate en la metrópoli con el 'partido' reformista favorable a los indios en la metrópoli en las decisiones del rey, y dado el activismo de sus miembros en el virreinato del Perú, Toledo debía proporcionar a su soberano razones muy argumentadas en una serie de asuntos, entre ellos la no legitimidad de los 'señores naturales', tanto *kurakas* como los *inkas* mismos. La razón de estado exigía terminar el debate definitivamente y sancionar la serie de reformas que más bien profundizaran el dominio español sobre los Andes.

Toledo se encargó así de la nueva argumentación, políticamente necesaria, y empezó por encargar una serie de encuestas con traductores, y 'certificadas' ante un notario para argumentar otra versión del pasado andino y de sus instituciones antes de la llegada de los españoles, y justificar así las acciones que iba a tomar.[77] La guerra contra los *inkas* de Vilcabamba exigió la demostración de la tiranía de los *inkas*, pero nos detendremos aquí en su intentada corta y previa demostración de la inexistencia de los *kurakas* andinos antes de los *inkas*. Ella, como veremos aquí, iba en realidad dirigida a sancionar con una construcción histórica *ad-hoc* el derecho del aparato estatal colonial a remover, nombrar y confirmar *kurakas*.[78]

---

76 Respecto a lo primero, Guaman Poma pone en boca de un corregidor que aconseja a un novato aspirante al cargo el siguiente comentario: "...Ací lo [h]a de hazer vuestra merced [sacar del puesto a los *kurakas* principales] aunque ello[s] son grandícimos pleytistas y sepan las hordenansas y sean uachelleres y uellacos, ladinejos..." (719[733], [c.1615]1980:676).

77 Una visión de las intenciones políticas de esta historiografía por encargo de Toledo en Spalding, ms.

78 Ver Levillier (1940), las Informaciones encargadas por Toledo en Levillier, ed. ([1570-72]) y las normas correspondientes en Ballesteros ([1685]1752, t.1, Libro 2).

La supuesta demostración contenida en estas dos primeras informaciones mandadas hacer por Toledo merece, en efecto, un comentario. La primera fue hecha en Jauja en noviembre de 1570 por Gonzalo Ruiz, hermano jesuita, y por el notario Álvaro Ruiz de Navamuel. Allí se interrogó a *kurakas* ancianos, plausiblemente amigos de la corona dados los antecedentes del área, y pertenecientes a una región sin mayor tradición de centralización política, donde las grandes 'ciudades' –en realidad centros administrativos– son de origen *inka*, como la propia Jauja. En todo caso, pues el tema y el documento en sí ameritan un estudio especial, estos encargados de Toledo parecen haber recogido tradiciones míticas locales respecto a héroes/guerreros fundadores y testimonios sobre la administración *inka* en el área, y haberlas acomodado y ajustado a la intencionalidad política del interrogatorio que recibieron del virrey.

Luego parece que Navamuel hizo más o menos repetir estas respuestas –aunque mucho menos cuidadosamente– con otro sacerdote en Huamanga, y se obtuvieron así unas 'informaciones' destinadas a desmentir la existencia de los *kurakas* andinos antes de los *inkas*. Para ello se recurrió también al concepto español de 'behetría', que resultaba ahora necesario para la argumentación política del virrey.[79]

Finalmente, el propio Toledo hizo en Cuzco en 1572 un resumen de las informaciones obtenidas para el rey y, colocándolo delante de los textos mismos, dejó ver en él cuáles eran sus intenciones respecto a los *kurakas* andinos:

> [Resultados de las Informaciones resumidas por Toledo]
>
> - Que hasta topa ynga yupanqui... los dichos naturales no tenian ni tuuieron ningun Señor ni cacique que mandase ny gobernasse en tiempos de paz ni a quien tuuiesen ninguna subjeción y heran como behetrías sin que ouiese entre ellos ningun genero de gouierno... (Levillier, ed.,[1570-72]1940:4), mis subrayados.

Sin embargo, se dice que en tiempos de guerra habían 'capitanes' o *sinchis* en las supuestas 'behetrías', en cuya facilidad de elección Toledo quiso, como veremos, argumentar la flexibilidad con que estos pueblos se ajustaban al cambio de mando:

> - Prueuase que entrestos naturales auia de hordinario guerra y diferencias de vnos pueblos con otros sobre sus chácaras, pastos y otras cosas... y quando entre ellos salia algun yndio que se señalaua más que los otros en la guerra yva este delante al qual seguian todos sin que ouiese otra manera de elecion para que fuese su capitan y los mandase y a este tal le llamaban Suanche [sinchi]... y acabadas [las guerras] eran como los otros yndios

79 Las 'behetrías' (de *benefactoría, benefactría*) eran las poblaciones españolas medievales cuyos vecinos, como dueños absolutos de ellas, se daban a sí mismos por señores a quienes les resultara más conveniente (ver Covarrubias [1611]1943:128, y entrada correspondiente en Corominas 1954, I).

> por lo qual se uerifica de más de lo que arriba está dicho que no tenían ningunos señores ni Caciques... (Levillier, ed.,[1570-72-]1940:4), mis subrayados.

Luego se dice que si es que existían *kurakas* en los Andes a la llegada de los españoles era debido a los *inkas*, y se usa inclusive el término 'proveer curacas':

> - Prueuase queste topa ynga yupangui fue el que primero instituyó la manera de gobierno que agora tienen proueyendo los Curacas Caçiques y principales que los mandan y gobiernan y tienen señorio sobrellos por que de antes dél no los auia... y que ponia en los dichos cargos a quien quería ansi de sus capitanes y criados como de los yndios que le seruian en la guerra y a otros naturales buscando siempre lo que le parezía de mayor entendimiento para gouernar y mandar los yndios que él les encargaua... (Levillier, ed.,[1570-72]1940:5), mis subrayados.

Así, al probarse en las informaciones restantes la tiranía e ilegitimidad del gobierno de los *inkas*, también quedaban deslegitimados los *kurakas* andinos, pudiendo la administración colonial hacer libremente de ellos lo que quisiese. Como finalmente no fue posible 'vender' las jefaturas andinas a los encomenderos en la querella por la perpetuidad de las encomiendas[80], todo este intento justificatorio de Toledo sirvió para cubrirse las espaldas para la dación de su legislación sobre cacicazgos, que permitía, como ya dijimos, remover, nombrar y confirmar *kurakas*, puesto que de las informaciones concluía Toledo que

> - Lo primero es que Vuestra Magestad es legítimo señor destos rreynos y los yngas y curacas tiranos como tales yntrusos en el gobierno dellos... [y]
>
> - Lo segundo que vuestra Magestad puede proveer a su voluntad estos cacicazgos en los yndios que mejor le pareciere temporal o perpetuamente con juridición o sin ella sin tener rrespeto a subzesiones y esto sería una de las cosas de mayor ymportancia para el gobierno espiritual y temporal destos yndios por que siempre serán lo que fueren sus caçiques y curacas ansi en virtudes como en vicios (Levillier, ed.,[1570-72]1940), mis subrayados.

80 Durante la década de 1560 los encomenderos del Perú ofrecieron a la corona fuertes sumas para apropiarse para siempre del derecho a la población de las jefaturas andinas que se les entregaron tempranamente en los llamados 'repartimientos de indios' (después llamados encomiendas) originando un debate en el cual los dominicos fueron los principales defensores de los indios. A la jefatura andina o curacazgo en general con su población se le solía llamar 'cacique' en los documentos iniciales, y luego 'repartimiento' (v. De la Puente Brunke 1992).

Todo el esfuerzo de justificación y legislación de Toledo se concretaba en los títulos de caciques expedidos "por el gobierno", como dirá un testigo indio del siglo XVII en el expediente que estudiaremos aquí. A partir de ahora el estado colonial era el que daba o confirmaba los títulos de las jefaturas indígenas, y estos eran los únicos que tenían valor legal. Ellos estaban redactados siguiendo en general el siguiente modelo –en este caso se trata de la confirmación de un cargo– redactado en Cuzco por Toledo en enero de 1572:

> Títulos que ahora se dan a los caciques que se proveen por S.E.
>
> Don Francisco de Toledo, mayordomo de S.M., [etc.]... por cuanto en la visita general que he mandado hacer... se ha ordenado y mandado a los visitadores generales que sepan y averigüen qué hijos han dejado los caciques muertos que tengan habilidad y suficiencia para gobernar... y que sean más bien inclinados a las cosas de nuestra sancta fé católica... Y estando el licenciado Gómez Hernández... visitando el repartimiento de Guanoquite... averiguó que por muerte de Don Pablo Gueano, cacique principal que fue del dicho repartimiento de la parcialidad de los Mascas Urinsayas, Pedro Bacall curador del menor de Villacastín, cuyo [de quien] fue dicho repartimiento, proveyó por cacique de la dicha parcialidad a Gueano el cual al presente estaba gobernando y que el dicho Gueano había dejado un hijo que se llamaba Gueano, que era de buena edad y entendimiento y lo mismo da por parecer dicho gobernador... y por mí visto lo susodicho he tenido por bien de hacer merced a el dicho Gueano del dicho cacicazgo... y en virtud de los poderes que de [la] persona real tengo... nombro y proveo a vos el dicho Gueano por cacique principal del dicho repartimiento de Guanoquite de la parcialidad de los mascas Urinsayas... y como tal os doy la investidura... de hoy día de la fecha de ésta en adelante por todos los días de vuestra vida o hasta tanto por S.M. o por mí en su real nombre, otra cosa se provea sin que por esto se entienda adquirir ni adquiráis por vuestros hijos y herederos derechos de sucesión al dicho cacicazgo... y después de [los días de vuestra vida] ha de quedar y quede el privilegio del dicho cacicazgo principal a S.M. o a mí, o a los gobernadores que por tiempo fueren en estos reinos... para proveer entre vuestros hijos o parientes y otros indios del dicho repartimiento cual pareciere de ellos ser más virtuoso e inclinado a nuestra religión cristiana y obediencia de S.M..., del cual dicho cacicazgo podáis usar y ejercer según dicho es y a sentaros en tiana según y como lo usan... (Díaz Rementería 1977, apéndice documental, documento 9, 219-20), mis subrayados.

2.3 "Es mejor gobierno que sucedan por herencia y derecho de sangre": una averiguación posterior sobre los *kurakas* andinos.

Ahora bien, consultas y disposiciones oficiales posteriores manifiestan las reservas con que se tomó, después de todo, la argumentación de Toledo en la metrópoli, pues en ellas se intentó señalar el cuidado con que se debían cambiar *kurakas* y aún se lo prohibió expresamente. Así, en 1589 una Real Cédula del mismo Felipe II mandó a Alonso Fernández de Bonilla, inquisidor en la Nueva España, que visitase la Audiencia de Los Reyes (Lima) para verificar la opinión del virrey Conde del Villar, que repetía y reforzaba en comunicación al rey de 1588 la versión de las informaciones de Toledo, diciendo que no había sucesión hereditaria legítima de los cacicazgos (Díaz Rementería 1977, apéndice documental, documentos 1 y 2, 215-6). La averiguación hecha por Fernández de Bonilla fue contraria a la de Toledo, y respecto a "si la sucesión de los cacicazgos era por herencia, o por elección" concluyó en 1592 que

> aunque esto segundo [la elección al cacicazgo] se pretende haber averiguado [por] el virrey don Francisco de Toledo entre gente antigua... [yo] hallo lo contrario, y porque la verdad sería imposible averiguarla por la falta que hay de historia de las costumbres de los indios del Perú, parece que se ha venir a la posesión en que fueron hallados en tiempo de su conversión... La cual posesión han continuado, y demás de no ser justo inquietarlos en ella es mejor gobierno que sucedan por herencia y derecho de sangre porque éste entre ellos tiene gran fuerza y por él los verdaderos caciques son muy respetados...
>
> A los descendientes, por algún caso no sean caciques, no se les deja de tener el mismo respeto por la poca fuerza que tiene entre los indios la virtud, y si viesen caciques a los que habían sido particulares como ellos, no los respetarían y sería causa de sediciones entre ellos, y aún de muerte con ponzoña, como lo usan aún en causas más livianas... y en general los indios que no son caciques se crían en bajeza y con poca capacidad para poderlo ser... (Fernández de Bonilla [1592] en Díaz Rementería 1977, apéndice documental, documento 3, 216-7), mis subrayados.

Luego el visitador avanza más en el problema, pues precisa que

> ...aunque las causas para lo contrario [contra la herencia de los cacicazgos] sean aparentes, van fundadas en ambición y otros provechos de los escribanos de gobernación y ministros de los virreyes en las provisiones [títulos] de los cacicazgos y [en las] averiguaciones de cuál es más virtuoso, que [si] todo ha de ser como ellos lo ordenaren y [entonces] tendrán [los mencionados funcionarios] de su mano

> los caciques y los que lo pretendan ser por vía de los corregidores, a quien se ha de cometer, y se daría lugar a falsedades y cohechos porque en esto los indios son largos de dar y no saben decir más verdad de lo que entienden que se quiere saber de ellos.[81]
>
> Si el cacique fuere tan vicioso y desconcertado que no sea capaz de gobierno, o cometiere delitos graves, ya está introducido el privarle de cacicazgo perpetua o temporalmente...
>
> [...] Todas las cosas de los indios se estiman en poco y deberíanse juzgar con la estimación que tienen entre ellos... (Fernández de Bonilla [1592] en Díaz Rementería 1977, apéndice documental, documento 3, 217), mis subrayados.

En 1602 una Real Cédula de Felipe III da a entender que la corona no tiene más una política definida en el tema, variable y demasiado lejano para poder ser seguido en detalle. En realidad se deja libertad a la instancia local para decidir:

> los cacicazgos... decís que se heredan por sucesión de padres a hijos, hermanos y parientes más próximos, siendo legítimos... de que resultan inconvenientes a causa de ser algunos incapaces e inútiles y que sería mejor que éstos cargos fueran a provisión de los virreyes por tiempo limitado, atendiendo a que siendo los caciques naturales y suficientes se echase mano de ellos... se os ordena... que cuando sucedieren semejantes casos de no hacer lo que deben los dichos caciques en el oficio de gobierno, hagáis hacer justicia guardando las leyes y costumbres. (Real Cédula de 22 de febrero de 1602 en Díaz Rementería 1977, apéndice documental, documento 5, 218), mis subrayados.

2.4 "Ay muchos don y doña de indio bajo mitayo...": La visión de Guaman Poma sobre el problema.

Un testigo y escritor indígena nos ofrece una visión del tema casi desde la vertiente opuesta. En efecto, por estos mismos momentos, la *Nueva Corónica* de Felipe Guaman Poma de Ayala (c.1615) nos transmite una versión indígena del comportamiento de los *kurakas* 'ilegítimos' desde el punto de vista de un noble andino afectado por ellos en sus antiguos derechos.

En efecto, entre las múltiples dimensiones de dicha obra están, en términos de la época, la de extenso *parecer* sobre problemas concretos del reino y proyecto de reforma para restaurar el *buen gobierno.* Guaman Poma se dirigió al

81 Esta posibilidad mencionada por el oidor era ya probablemente realidad, y siguió siéndolo, como veremos más adelante.

rey de España tratando de erigirse en sucesor de los *inkas*, hijo de un "hijo y nieto de los grandes señores y rreys que fueron antiguamente... y capac apo ques príncipe" ([c.1615]1980:5).[82] Él recién pudo terminar su crónica teniendo más de ochenta años de edad, de modo que, aunque la literatura respectiva lo clasifica generalmente como miembro de una 'intelectualidad indígena' de principios del siglo XVII y su testimonio data de ese entonces, me parece que en realidad pertenecía, por su formación vital e intelectual, a la generación activa en los años cincuenta y sesenta. Su aprendizaje y la redacción de su obra le tomaron más tiempo, pero él presenció los primeros años del contacto y se enteró por testigos de los tiempos prehispánicos y de la conquista.

Así, cuando envió al rey su proyecto de reforma, éste era ya totalmente utópico, pues el estado español a través de Toledo y las propias circunstancias coloniales disponían en sentido contrario desde hacía tiempo. Parte esencial de ese proyecto, que pertenecía también a la órbita intelectual de la generación antes mencionada, se debía materializar volviendo al 'buen gobierno' a través de la administración de los señores naturales.

En efecto, para Guaman Poma los *kurakas* debían administrar el reino a través de una interesante restauración sincrética ideal del aparato administrativo de los *kurakas* bajo dominio *inka* –con el sistema de clasificación decimal según el tamaño de las unidades sociales administradas– con las nuevas funciones administrativas coloniales. El aparato propuesto tenía a un "príncipe" de sangre *inka* en la cúspide, y sus *kurakas* tenían las prerrogativas, vestimenta, títulos y funciones de los *kurakas* coloniales (Figuras 1 a 5).

El proyecto era así una propuesta alternativa, que no tenía ya posibilidades de ser escuchada ni entendida, al sistema de autoridades indígenas paralelas –gobernadores y alcaldes– establecido por Toledo. Aunque en parte lo absorbía, la idea era fortalecer el poder de los *kurakas* considerados de mayor rango, nombrándolos a los puestos más altos del sistema propuesto, y el proyecto también da indicios de lo que estaba ya ocurriendo en las realidades locales con el sincretismo de ambos sistemas mencionado líneas arriba. Aunque el caos social y los abusos que les tocaba vivir diariamente abonaban aún más la creencia escatológica indígena en el retorno a una edad dorada, ahora la del gobierno *inka*, recordemos que el propio Guaman Poma había sido también testigo –y personalmente afectado– desde el mismo principio de la colonización española por el proceso de erosión de las noblezas indígenas andinas y por los cambiantes patrones de movilidad social

82 Al respecto, como notó Rowe en 1954: "Tenemos numerosos casos de pleitos del siglo XVII sobre títulos de caciques en que ambas partes basan sus pretensiones en un árbol genealógico que muestra su descendencia directa de un funcionario del emperador inca, y tales pruebas fueron admitidas en las cortes de justicia de la colonia" (Rowe 1954:22).

Figura 4. Un *kuraka* cristiano (aparentemente Guaman Poma mismo) y su mujer, modelos de 'principales' en el proyecto de Guaman Poma, 761[775],[c.1615]1980:710.

Figura 5. El principal modélico es 'ladino' y letrado: sabe leer y escribir y asesora a los indios (770[784], [c.1615]1980:718).

coloniales.[83, 84] Así, Guaman Poma tenía entonces experiencia y especial interés personal en retratar a algunos *kurakas* ilegítimos del 'mundo al revés' temprano colonial, que pueden ser bien comparados –y aún ilustrar– al personaje principal que estudiaremos en este trabajo. Él había observado el asunto desde temprano y tenía, como vimos, conciencia de sus orígenes históricos.[85] En cuanto a los orígenes sociales de la situación, dice claramente

> Como en ciendo bachiller [sabiendo leer y escribir] un yndio se haze por fuerza curaca principal o mandón del dicho ayllo cin tener título ni tener derecho. Y se ajuntan una quadrillera de uellacos yndios. Estos dichos les rroba y hurta públicamente, sacándole en [cada] casa de los pobres yndios en este rreyno y mucho más de las yndias pobres. Quanto puede, les lleva toda su hazienda y el dicho corregidor [les] conciente... Cómo [a]prendió de lo más malo los yndios (858[872], [c.1615]1980:804).

En otra sección describe

> Como los dichos falsos caciques principales se hazen de yndios bajos. No tiene buena obra [...]. Estos dichos dañan la tierra y se pierde los dichos pobres [...] Y ancí está el mundo al rreués: indio mitayo se llama don Juan y la mitaya doña Juana en este rreyno (761[775], [c.1615]1980:711).

Y en uno de los añadidos finales a la obra, añade a una "reprensión" del doctrinero a los indios y *kurakas* una nota aclaratoria a modo de especie de segundo título, en que lo cambia a

> [M]ala reprehencion de los caciques falsos que haze[n] [lo]s señores bizorreys y audiencia rreal y [les] favorece[n] los corre[gi]dores y comenderos, padres, escriuanos, protetor, [y] los indios [t]ributarios se haze[n] principal. Éstos como [indio] bajo uende a los indios [p]obres y dize a de seruir a los dichos, respondiendo [estos] castiga a los indios. ([c.1615]1980:672, ver pie de p.713[727] de la edición digitalizada disponible en Internet).

---

83 El sistema administrativo de Guaman Poma incluía además una contraparte 'paralela' femenina de las esposas de los *kurakas*, que se desarrolla en el texto sólo en sus niveles más altos. El sistema como tal está descrito en las pp.739-759[753-733], ([c.1615]1980:688-709).

84 Y, de hecho, hacia el final de su obra Guaman Poma narra lo sucedido al regresar muy anciano a sus pueblos de San Cristóbal de Sondondo y Santiago de Chipao: "...estaua un yndio mandón de dies yndios hecho curaca prencipal. Y ci [se] llamó apo don Diego Suyca, yndio tributario...". Estaba favorecido así por tejerle "...quinientas piesas de rropa de auasca y [dar] yndios trageneadores y otros rrescates" al corregidor y al cura del pueblo. Y don Felipe halló incluso metidos a indios "...en su casa y solar...", "...por mandado deste dicho don Diego Suyca, yndio tributario" (1096[1106],1097[1107], [c.1615]1980:1008,1009,).

85 Sobre los orígenes históricos y cualidades de *kurakas* antiguos, modernos e ilegítimos, ver sus comentarios en 1.2.2.

Como vemos, la explicación de Guaman Poma de la promoción y apoyo de los *kurakas* ilegítimos por parte de diversas autoridades coloniales coincide completamente con los resultados de la anterior averiguación de 1592 del visitador Fernández de Bonilla, citada en el apartado 2.3, que concluía en el compromiso de las autoridades coloniales, aún del más alto nivel, en el referido problema.

Un primer caso puntual de un *kuraka* de este tipo es retratado por Guaman Poma a partir de su experiencia personal con el visitador eclesiástico Cristóbal de Albornoz y su fiscal (auxiliar indígena) durante la extensa extirpación de las entonces resurrectas *wakas* durante el movimiento *taqui onqoy* de 1565:

> Don Juan Cocha Quispe, fiscal, fue yndio bajo Quichiua. Por mandado de Cristóbal de Albornós, destroyyó todas las uacas ýdolos, escondiendo lo suyo [de las riquezas enterradas]. Y por ello alcanzó [a ser] curaca pero llebó [para ello] grandes cohechos. Y ancí salió muy rrico, el jues salió pobre. Y con ello se hizo curaca, principal, que le obedeció todos los indios Quichiuas, mitimays. Y se quedó hasta agora sus hijos en el mando del dicho ayllo Quichiua ([c.1615]1980:638, 676[690]).

Los fiscales de los doctrineros, como vimos antes, eran ladinos generalmente reclutados jóvenes, y en este caso Guaman Poma deja suficientes huellas del enriquecimiento y ascenso de uno de ellos hasta la posición de *kuraka* aprovechando circunstancias particulares. Otro caso de la experiencia personal de Guaman Poma es referido más adelante:

> Cómo un indio llamado don Gonzalo Quispe Guarcaya del pueblo de Chupi de los Lucanas, ciendo indio tributario, haziéndose curaca principal de los Lucanas, lo abía quitado haziendas de los indios de defuntos y se serbía de las yndias biudas, solteras y tenía por su amanseba. Y de seys leguas desde su pueblo le hacían mita y le llebauan botijas de chicha al pueblo de Hatun Lucana. Ues aquí como un indio tributario y borracho coquero le mete gran trauajo a los indios (766[780], [c.1615]1980:714).

Más adelante Guaman Poma se explaya sobre el caso de este pueblo, tratando las consecuencias del fenómeno, entre otros, sobre el aumento de los *forasteros* o indios salidos de sus pueblos para evadir el tributo y otras obligaciones:

> Los dichos yndios en este rreyno por ausentarse no quieren tener sementera ni ganado... Y ací se ausentan. Como no le duele nada se uan de sus pueblos [...] No quieren trabajar o porque están amolestado en tragenear [cargar la mercadería] para el dicho corregidor o para el padre o del comendero o porque tienen en

> un pueblecillo beynte caciques prencipales. Le ocupa cada uno de ellos; no haziendo a su gusto de ellos, cada uno de ellos les procura en castigalle.
>
> Y para que se sepa la uerdad que en un pueblo llamado San Cristóbal de Chupe adonde ay quinze yndios tributarios, ay tantos caciques. El cacique mandón de chunga [diez casas] es don Francisco Chauin a quien toca [el cacicazgo] sin título, yndio tributario, don Gonzalo Quispe Uarcaya y su hijo don Felipe y su ermano don Felipe y don Juan... [etc.] Cada uno déstos son [se han hecho] caciques prencipales y se llama apo, ciendo tributario. Estos dichos curacas cada uno de ellos an de hurtar y estar sobre los pobres yndios (872[886]-873[887], [c.1615]1980:818), mis subrayados.

Al final del antes mencionado proyecto de los 'principales buenos cristianos', y a fin de ilustrar los problemas que generaban los *kurakas* ilegítimos en la administración local de los indios, Guaman Poma incluyó descripciones más detalladas, que incluyen los retratos dibujados, de dos *kurakas* ilegítimos, 'don' Juan Capcha y el *kuraka* aymara Carlos Catura.

Es famosa su descripción de Juan Capcha, que abordamos enseguida, y junto con los rasgos de la borrachera asocial del *kuraka* colonial Carlos Catura y los demás casos que hemos colectado, hacen posible evaluar mejor los detalles del comportamiento social de Jerónimo Auquinivin, aunque su caso sea algo más tardío. Hay que prevenirnos, lógicamente, de que todos los datos reunidos en el virtual retrato de todo un tipo social resumido en Juan Capcha sean completamente fieles históricamente, pero sí parecen corresponder a un personaje definido de la experiencia de Guaman Poma, tanto por la vivacidad auténtica de la descripción, como por la precisa coincidencia con otros datos sueltos y más precisamente con los del caso judicial que vamos a estudiar.[86]

Mención aparte merece el sarcástico –y en el manuscrito original, bastante tenebroso[87]– retrato dibujado del pequeño *kuraka* Capcha (Figura 6), con traje de noble español y portando él sólo dos *keros*, uno en cada mano, aparentemente

86 De hecho, parte del interés de Guaman Poma por describir a Capcha provenía de haber sido incluso asaltado por él, como cuenta con detalle en otra parte: "Andando pobre... a mí me saltearon en el citio de Otoca, arriua de la Concipción. Y me quitaron más de quinientos pesos un yndio bestido llamado don Juan Capcha del pueblo de Uruysa. Y ansí no tiene la culpa los yndios, cino les manda sus caciques. Diré por qué: Este / don Juan Capcha tenía su guaca ýdolo y demonios, hicheseros en el alto de Otoca. Porque no [lo] supiese me echaron, saltéandome por muchar [adorar] sus ýdolos demonios lo hazen, por no ser bautizado o porque tienen sus ýdolos o sus mansebas en el sitio de Uayoc. Y ancí se bisten con las haziendas de los que saltean" (890[904],891[905],[c.1615]1980:836).

87 Ver la imagen digitalizada correspondiente en el f.776 de la edición en Internet mencionada en la bibliografía final, que se reproduce en la carátula.

tomando en uno de ellos vino español y en el otro chicha fresca, con un anafre a un lado y algún líquido colgando en un pellejo clavado en la pared en el otro, auténtico representante bebedor del 'encuentro de los mundos'. La elocuente descripción de este '*kuraka* de cuatro indios' reza así:

> Don Juan Capcha: Este yndio fue otro Ordimales deste rreyno gran borracho, fingidor, mintiroso, enemigo de los cristianos, amigo de otros borrachos y ladrones. Y se haze muy señor, apo, con sus mentiras y enbustis, lo qual en Castilla digeran que este yndio era señor de encomienda.
>
> Y tiene un pueblo llamado Santa María Magdalena de Uruysa que no tiene [más de] cinco tributarios yndios en todo ello, quatro cacillas y todas las yndias biudas y mugeres de los yndios ausentes. Tiene por manseba estas pobres yndias. Le hace mita y camarico a todos los españoles sus amigos. Y al corregidor, comendero y al padre y al mayordomo le conbida a la costa de los pobres yndios. Y cohecha con cabritos de la comunidad porque le digan apo y señor.
>
> Y dize que cirue a su Magestad, estando de día y noche borracho, teniendo cada el día en su lado una botixa de uino de la comunidad y un cántaro de chicha a costa de los yndios pobres. Para espantar a los pobres yndios tiene barbas de cabrón. Y trae cuello y capote, botas, todo a la costa de la comunidad y de la taza de los yndios. Y es hijo bastardo de un pobre yndio Capcha que su cacique pr[i]ncipal [es] don Felipe Guancarilla y su segunda don Lope Caruas Curi y don García Paytan Anolla.
>
> Por ser embustero se hace por fuerza curaca, mandoncillo, ciendo salteador de camino de la Concipción. Y quita a los yndios forasteros sus haziendas y aporrea y maltrata porque cohecha al corregidor. Tiene fabor y tray yndios ladrones concigo que tiene hierro y desorejados, Diego, sapatero, Pedro, xaquemero, yndio Guanca, y otros muchos ladrones lo tienen en las quebradas escondidos. Quando biene la justicia, lo esconden.
>
> Y como es tan gran borracho y ací es hechisero, ydúlatra y está uzando sus hechecerías, uarachico, rutochico, pacarico, enborrachando, habla con el demonio y dice que es su natural.
>
> Y éste tiene cienpre pleito con los saserdotes y haze capítulos y enciste a otros yndios borrachos. A este dicho don Juan Capcha, borracho, le escribió un padre Antón Fernandes de Peralta. Le [e]scriuió [una carta] que no la mereció, le escriuió como

Figura 6. "Principales. Don Juan Capcha indio tributario gran borracho tiene quatro yndios en su pueblo. En este rreyno", (776[790], [c.1615]1980:718)

> ci fuera un señor, suplicando / y le pide que no le leuantase testimonio.
>
> Esto se escriue para que uean los yndios ydúlatras, borracho. [Los españoles] le haze[n] sentar en su mesa a comer y conuersa cin miramiento de que son caballeros y saserdotes y cristianos biejos. A trueque de un cabrito [el español] se deshonrra.
>
> Y porque le tiene miedo o porque le ande su trato [negocios] o porque no sabe de que es yndio bajo ydúlatra, borracho, el dicho padre... honrra a don Juan Capcha, gran borracho. Y no le honrra a don Felipe Guancarilla porque anda umilde y en trage pobre y no tiene barbas y es señor de tres mil yndios tributarios y es hijo legítimo de don Juan Uancarilla.
>
> [...] Ci yo escriuiera toda la uida deste yndio y de tantos males de don Juan Capcha, borracho, no fuera bastante una rresma de papel. Esto escribo en común para emienda de los malos caciques y bien de los honrrados cristianos caciques principales, para que sea honrrado los dichos saserdotes y españoles y los yndios que fueren cristianos y que no tengan barbas en este rreyno... (777[791]-779[793], [c.1615]1980:724-26), mis subrayados.

En el pasaje, además de denunciar el comportamiento antisocial de Capcha, Guaman Poma revela su profunda participación en el pensamiento jerárquico nativo, pues señala indignado el origen oscuro del poder y promoción social del pequeño mandón, un "yndio bajo ydúlatra". Luego de insertar dos supuestas cartas en torno a capítulos puestos por Capcha, Guaman Poma se reafirma en el remedio propuesto a estas situaciones en su proyecto, que hemos llamado de los 'principales modélicos':

> ...así no es bueno que los caciques sean borrachos ni ydúlatras ni coquero ni que tenga barbas de cabrón ni se bista como español, cino el principal solo. Y a los demás, [si lo hacen] lo castigue (779[793], [c.1615]1980).

Una de las situaciones descritas en el pasaje citado más arriba sobre Juan Capcha es tratada en otro lugar por Guaman Poma, que nos retrata el convite, para él deshonrroso, de un "yndio bajo" a la mesa de los españoles. En la mesa del doctrinero, junto al corregidor y al *kuraka* principal, está dibujado, más pequeño, un "yndio tributario" socialmente ascendido, recibiendo vino de un muchacho sirviente del sacerdote (Figura 7). El texto correspondiente, que vuelve a usar a este respecto, ahora de modo mucho más irónico, la figura retórica del "mundo al revés", dice

Figura 7. “Padres. Conbida el padre a los bor[r]achos yndios bajos, mestizos, mulatos, para tener parte de rrobar a los yndios pobres” (603[617], [c.1615]1980:571)

> Cómo los dichos padres y curas de las dichas dotrinas a los yndios tributarios le llama "don Juan", "don Pedro" o pónese a comer y conuersar con ellos porque ande al trato o porque están amansebados con sus hijas o ermanas. Y menosprecia y lo echa a los señores prencipales de título. Y ací ay muchos "don" y "doña" de yndio bajo mitayo. ¡Qué buen don Juan Mundo al-rreués conbida al borracho! (604[618],[c.1615]1980:570-72).

Y en otra parte, en el conocido dibujo de los "seis animales" que comen a los indios: corregidor, encomendero, español del tambo, doctrinero, escribano y cacique (Figura 8), el "ratón"–cacique principal es en realidad un *kuraka* ilegítimo, como se explica en el texto correspondiente:

> De los caciques prencipales que se hazen de yndio bajo, cacique y mandoncillos[,] de [cada] diez yndios los cinco se hacen curaca, prencipal. Déstos temen los yndios pobres porque son rratones. Lo hurtan de día y de noche sus haziendas; cin que nadie lo cienta lo hurta y lo rroba. Pide demás de la taza y ricachicos, ysangas, fruta, plata y otras comidas y le gasta de las comunidades y de sapci cuanto puede, que cinifica [significa] mayor que todos los [otros] animales ["cierpe, león, ticgre, sorra, gato, ratón... que le come al pobre del yndio"] porque de día y de noche nunca para y no ay rremedio... Y [...] entre ellos se ayudan y se faboresen. Y ci le defiende a este pobre yndio el cacique principal [propiamente dicho], le comen todos ellos y le mata... (694[708],[c.1615]1980:656), mis subrayados.[88]

En otro más adelante lugar vuelve sobre esta figura del ratón:

> Y los caciques prencipales y mandoncillos, alcaldes y ayllo camachicocunas que dizen que tiene[n] cargo de yndios son rratones, zua ucucha [ratoncillo ladrón]... Y ancí como rratón que son muchos de ellos en cada pueblo de yndios, destruyen el pueblo. Ay muchos mandones y ací ay muchos rratones que despuebla los dichos pueblos y a los pobres yndios sus haciendas y casas y chacaras y plata, rropa, ganados, comidas... (900[914], [c.1615]1980:844]), mis subrayados.

88 Recordemos la evaluación de Pedro de Quiroga, más de cincuenta años antes, sobre que "el mayor daño y el mayor trabajo" en los reinos era hecho por estos *kurakas* ascendidos (ver 1.2.4).

Figura 8. “Pobre de los yndios. De [los] seis animales que comen que temen los pobres de los yndios en este rreyno”. En la parte inferior izquierda, el ratón-*kuraka* ilegítimo (694[708], [c.1615]1980:655)

Los dos personajes que Guaman Poma trata a continuación de Juan Capcha son Carlos Catura y su hijo, Felipe Guayna Catura, que sí son señores aymaras (ver Figura 9). Como señalamos antes, el padre es dibujado con el traje étnico original más una capa, mientras el hijo ya tiene jubón y calzas españolas:

> Don Carlos Catura y don Juan Laura, don Juan Usco Paniura:
>
> Estos gobernará los [indios] Aymarays del pueblo de Yanaca de la encomienda de don Cristán de Ciloua, vezino de la ciudad del Cuzco, y de los demás principales deste rreyno. Cobran de más de la tasa y ci puede, dos doblados. Con ello juega y putía y se enborracha de uino y de chicha y come coca todo los días. Y ancí deuen y hazen muy mucho rrezagos. Como este dicho don Carlos Catura, gouernador, y don Juan Usco Paniura deuía dies mil pesos de rrezago al dicho su encomendero, no le podía cobrallo. Y así en su vida lo pagarán porque lo an bebido todo.
>
> Y ancí ci lo gouernara un principal, buen cristiano como don Domingo Cones Paniura o don Felipe Laura, que jamás ubiera rresago y que no fuese yndio borracho ni coquero ni jugador o que fuese de otro rrepartimiento [el] que gobernase con el dicho salario y serbicios... ([781[795], [c.1615]1980:726), mis subrayados.

Como vemos, al final de la descripción señala nuevamente que el remedio a situaciones como las que provocan ellos es dar el mando sólo a los 'principales buenos cristianos', como él mismo y sus *kurakas* modélicos. A los ojos de Guaman Poma, Catura, poco o nada cristiano, ha caído en la categoría de *kuraka* 'ilegítimo' por el abuso en la bebida, pérdida de decoro y falta a sus obligaciones con el sistema estatal colonial. En efecto, un poco más adelante recalca que cuando un *kuraka* principal "...de puro borracho y coquero no se honrra, aunque esté vestido su natural camegeta y cauello cortado al oýdo" (787[801], [c.1615]1980:732-33). De otro lado, el retrato dibujado de Catura y su hijo posee una peculiaridad que ha sido resaltada por T. Cummins en su estudio sobre el *kero* colonial. Él nota que Guaman Poma resalta en su dibujo que, mientras el hijo trae los dos *keros* para beber cada uno con el suyo, civilizadamente al modo andino, don Carlos toma la botella y bebe brutalmente del propio pico.[89]

Ahora bien, por las intenciones morales y de reforma de la *Nueva Corónica* y por la estructura jerarquizada de casi todas sus partes, al final del pasaje de las

89 Ver Cummins (1999:325-7), que también comenta la imagen de Juan Capcha. En la sección de análisis haremos una breve discusión de nuestro caso de estudio en relación al tema de la borrachera andina, pero podemos ir anotando que es obvio que en estos casos tratamos con la borrachera asocial, censurada por los propios miembros de la comunidad tradicional. Ver la compilación y análisis de los datos coloniales tempranos sobre la borrachera andina de Saignes (1989).

Figura 9. "Principales. Don Carlos Catura i su hijo don Felipe Guayna Catura, don Juan Usco Paniura. En este rreyno" ([780[794], [c.1615]1980:727).

"sentencias" o ejemplos de cristianos personajes que administraron bien la justicia, Guaman Poma coloca a un mandoncillo hecho de "indio del común". El pasaje en realidad es retórico y hasta el nombre de su pueblo es una metáfora. Ilustra en realidad más los ideales de pobreza e humildad cristianas que Guaman Poma reivindicaba a partir de su formación con los sacerdotes desde temprana edad, pero debemos mencionarlo:

> Sentenció [dio ejemplo de justicia] el yndio pobre tributario del pueblo de Santa Fe Santiago Uchuc Marca; yndio mandoncillo sentenció con su pobresa y umildad y caridad y amor de próximo, cristianícimo. Cienpre fue alcalde en el dicho pueblo. [...] Porque alquilaba a las minas y pagaua tributo y seruía al tanbo a los españoles y al encomendero y al corregidor y al padre y al jues y a los mayordomos y a sus ermanos y muger y hijos, criados y esclabos, y a los principales yndios. En serville de trageneadores y rrescatadores y en dalle de comer y rrecaudos [...] este cristiano sentenció con su pobresa para exemplo que fuese sentenciado por ello su Magestad y su justicia para el bien de los pobres de los yndios de este rreyno (736[750]-737[751], [c.1615]1980:687).

No podemos dejar de comentar aquí algo del tono tan moralizante de Guaman Poma en todos estos pasajes, que terminan por dar lástima además por verle esperar tanto –como siempre a través de la corona– sobre la capacidad de enmienda del sistema colonial español. Sin embargo, hay que decir en su descargo que, como mencionamos y según su propia declaración, Guaman Poma fue enseñado en su niñez por su medio hermano Martín de Ayala, mestizo ermitaño del hospital de naturales del Cuzco, y que buena parte de su vida la pasó aparentemente también entre sacerdotes como auxiliar de la extirpación del *taqui onqoy* y "sirviendo a Dios y a su Majestad".[90]

Así, Guaman Poma, 'señor principal, cabeza mayor'[91], viéndose despojado en su ancianidad por 'indios picheros' –pecheros, tributarios– en el final mismo de su crónica vuelve dramáticamente sobre el tema. Profundamente partícipe, como ya dijimos, del pensamiento jerárquico nativo –y también del aprendido entre los españoles– advierte a sus lectores antes de terminar y con el tono admonitorio que aprendió de los sacerdotes:

---

90 La suya es una crítica, pues, mediada por un sentimiento de profunda decepción ante la contradicción entre los valores, sobre todo religiosos y morales, profesados y aquellos practicados por los colonizadores en el contexto que vivió personalmente. En su caso la expresión cobra varios sentidos, pero Guaman Poma terminó reivindicando los valores del cristianismo primitivo en el descarnado paisaje social colonial. Sobre Martín de Ayala, v. Guaman Poma (15[15], 733[747], [c.1605]1980:11,685) y para estudios de estas influencias formativas en las concepciones de Guaman Poma, ver Adorno ([1986]2000,1991,1992).

91 1096[1106], [c.1615]1980:1008.

> ...ací os rruego que os enfrenéys y ueáys cada uno lo que soys [...] Y ci soys pichero [pechero] ...como Dios te crió, [no os] hagáys de fuerza caballero el cacique principal de linaje a yndio pichero, [no os] hagáys señor, cino cada uno parese su natural como Dios le crió y mandó en el mundo [...] para la dicha buena justicia y pulicía y ley del mundo (1168[1178], [c.1615]1980:1064).

El testimonio, las observaciones y el balance de Guaman Poma sobre los *kurakas* y los *kurakas* ilegítimos a sus ochenta años –tras haber presenciado historias de este tipo durante toda una vida– con sus retratos tan vivaces y los datos generales de contexto social que nos ofrece, nos han permitido una fructífera comparación con los datos del juicio y personaje que estudiaremos, permitiéndonos aclarar el sentido de numerosos datos que aparecían inconexos en el expediente de Jerónimo Auquinivin.[92]

2.5 La imposibilidad de controlar el problema desde la metrópoli.

Finalmente, para terminar con los antecedentes históricos y legales del tema de los *kurakas* ilegítimos, volvemos a las fuentes españolas y mencionamos ahora una Real Cédula de 1614, la cual fue, según Díaz Rementería, reiteradamente dirigida a todos los virreyes posteriores a Esquilache, lo cual es un buen indicador de que no se cumplía. Ella parece resumir la posición oficial para ese entonces de la metrópoli sobre el asunto, que intentaba controlar la situación efectiva de las realidades locales en los Andes. Los *kurakas* 'ilegítimos' debían causar estragos en la vida de los indígenas, aunque no hay estudios del fenómeno específico en los archivos para saber si hay huellas más claras de él –la evidencia estudiada adelante es más tardía–. Ante los informes, el soberano mandaba en 1614 que

> El rey. Por cuanto yo he sido informado que desde que se descubrieron las provincias del Perú ha estado en posesión y costumbre entre los indios caciques de que los hijos suceden a los padres en los cacicazgos, y mi voluntad es que dicha costumbre se conserve y guarde: por la presente mando al mi virrey que al presente es, y adelante fuere de las dichas provincias, o a la persona o personas que tuviere el gobierno de ellas, que en la sucesión de los dichos cacicazgos no haga novedad ni tenga arbitrio en quitarlos unos a otros sino que los dejen suceder conforme a la costumbre que hasta ahora ha habido y al derecho que tuvieren... Real Cédula de 19 de julio de 1614 en Díaz Rementería (1977), apéndice documental, documento 6, 218.

92 Abundo sobre mi uso de la *Nueva Corónica* en este libro en el capítulo 8, 8.2.1.

Ahora bien, a pesar de la recomendación metropolitana, la documentación muestra que en la práctica –como sucedió también en muchos asuntos fuera de este de los *kurakas* 'ilegítimos'– fueron más bien las realidades impuestas por la dinámica del propio contradictorio orden social colonial las que discurrieron finalmente en el espacio andino.

Estas situaciones, desde el punto de vista colonialista, resultaron ya anunciadas por las medidas administrativas directas contra las autoridades tradicionales nativas dictadas en el propio terreno por Toledo, cuyas ideas, sin embargo, tardarían más tiempo en llevarse a cabo. Las quejas sobre las situaciones a nivel local de Quiroga, los informes del visitador Fernández de Bonilla y los detalles proporcionados por Guaman Poma, más la información proporcionada por documentación local como la del expediente de Jerónimo Auquinivin, muestran claramente el mecanismo por el cual, en la práctica, los intereses locales de corregidores y sacerdotes socavaban las bases del liderazgo de los *kurakas* tradicionales, y causaban que aquellos con frecuencia colocaran en el puesto a personajes que les resultaran convenientes.

Lo que sucedía era que los corregidores y sacerdotes estaban –a pesar de la formal prohibición– involucrados en actividades económicas en los pueblos de indios (en el caso de los corregidores la más notable era el reparto o comercio forzado de mercancías). Los *kurakas* tradicionales con frecuencia debían defender a sus comunidades de las consecuencias de estas actividades y de los abusos del sistema tributario y de algunos doctrineros, de modo que resultaba conveniente a corregidores y sacerdotes promocionar a otros indígenas, nobles o del común, y que no se les opusiesen, a la posición indígena de poder, creando a los mencionados *kurakas* ilegítimos. La documentación muestra que inclusive llegaban a ayudarlos en sus disputas legales con otros líderes indígenas a través de los "...escribanos de gobernación y ministros de los virreyes", mencionados ya por Fernández de Bonilla en su informe al rey de 1592.[93]

Nuevamente Guaman Poma retrata vivamente estos intereses en una reveladora sección de sus "pláticas y conversaciones entre pretensiores" (a cargos y posiciones coloniales). Allí un español nuevo en la tierra pide, dudando, consejo a otro acerca de cómo sacar adelante un corregimiento con todas las granjerías asociadas. El más experimentado le contesta sin escrúpulo alguno, y el diálogo finaliza con la siguiente pregunta del novato y la respuesta respectiva:

> Señor, los caciques principales, ¿qué dirán? [de las exacciones recomendadas por su interlocutor]

93 Ver cita documental en 2.3, más arriba. También Guaman Poma lo hace explícito en el pasaje arriba citado del convite a los "yndios bajos" y del "don Juan Mundo-al-rreués", 2.4.

> Señor, los prencipales don Juan y don Pedro son ladinos. Sauen leer y escriuir y no son caciques y prencipales cino yndio mitayo. Al que lo era [verdadero *kuraka* principal], lo eche [eché] del mundo. Y ací lo [h]e hecho a éstos porque ande al [el] trato [comercio] y teman. Ací lo [h]a de hazer vuestra merced aunque ello[s] [los principales] son grandícimos pleytistas y sepan las hordenansas y sean uachelleres y uellacos, ladinejos. A éstos [los 'ilegítimos'] vuestra merced luego le haga alcalde mayor y le haga compadre de pila y lo ponga vuestra merced en su mesa. Lo que ellos quiere es beuer hasta caer; conbídele vuestra merced una botixa de bino, cuesta poco, con que se contentarán y callarán. Y a los demás castigalle y amenasalle. Y ancí callarán y ací vuestra merced saldrá rrico con cincuenta mil pesos del [puesto de] corregidor (719[733], [c.1615]1980:676, mi subrayado).

Y a su vez, muchos indígenas que bajo el sistema nativo de estatus hereditario y de ascenso de grados de autoridad al interior de los sistemas políticos de las organizaciones nativas no hubiesen nunca tenido ocasión de un ascenso social a posiciones de poder, no vacilaban ahora en mostrarse "...largos de dar" a cambio de una promoción a puestos de autoridad coloniales, como advertía Fernández de Bonilla.[94] Guaman Poma retrata vivaz y agudamente la 'agenda' de tales indígenas, complementaria a la arriba citada, en otro pasaje de las "pláticas y conversaciones":

> Plática y conuersación de entre los yndios pobres tributarios en este rreyno, dice así:
>
> Señor, somos tan pobres yndios, ¿qué haremos?
>
> Señor, hagámonos caciques de fuerza y pongámonos un capote y chamar[r]a y compremos un caballo y aunemos con el corregidor y padre. En pidiendo yndios o mandando algo luego [enseguida] se la [lo] demos. Y ací nos hará alcalde y comeremos a la costa de los pobres yndios... (717[731], [c.1615]1980:674-75)

Así, se puede concluir en que finalmente, a pesar de las discusiones, los cuidados recomendados desde la metrópoli y los problemas que causaba al funcionamiento del propio sistema colonial la poca habilidad de muchos *kurakas* ilegítimos para el cargo, la realidad fue que debido a las concretas situaciones expuestas, cada vez estuvo más en manos de los corregidores, doctrineros y también de otros funcionarios mayores involucrados en la expedición de los títulos, el poder de '...hacer caciques aunque sea de un palo', como reclamó en su tiempo fray Pedro de Quiroga.

94 Ver en la misma cita, más arriba.

3

"EN EL PUEBLO DE SAN GERÓNIMO DE PAMPAS...": PUEBLOS DE INDIOS Y VISITAS DE LA IDOLATRÍA A MEDIADOS DEL SIGLO XVII

En este capítulo trataré brevemente acerca de los pueblos de indios de la sierra central en el siglo XVII –junto con el sistema de doctrinas que se le hallaba sobreimpuesto– y haré un resumen sobre las campañas de extirpación de la idolatría y sus expedientes, sólo para dar necesario contexto al estudio de caso. Como mencioné en la Introducción, este capítulo de resumen puede ser saltado por los lectores conocedores en el tema. Mencionaré también aquí algunas plausibles transformaciones en los pueblos de indios coloniales centro-andinos durante el siglo XVII y me detendré un poco más en el contexto histórico particular de la llamada tercera campaña de la extirpación (Duviols) o relanzamiento de las campañas (Mills), sucedida a partir de 1649, durante la administración eclesiástica del arzobispo Pedro de Villagómez. Como se sabe, después de este reinicio quedaron establecidas las campañas en el arzobispado de Lima por el resto del tiempo colonial.

3.1 Los pueblos de indios y el sistema de doctrinas en la sierra central.

Aunque es tentativo hacer una generalización, puede decirse que en general los asentamientos indígenas en la sierra central en tiempos prehispánicos seguían un patrón bastante disperso, que buscaba la proximidad a los medios productivos que poseía corporativamente cada unidad sociopolítica. Esto incluía 'colonias', a veces en lugares de acceso bastante lejano y de productividad diversa.[95]

95 Como las bien estudiadas para los pueblos tempranos coloniales de Huánuco a partir de la visita de Ortiz de Zúñiga de 1564.

Hoy es discernible que –en buena parte por una larga historia de reinos y estados que habían sojuzgado y organizado administrativamente a estas áreas– había una organización 'encajada' y jerárquica entre las pequeñas unidades políticas, a veces en gran escala geográfica, y hasta antiguas 'cabeceras', asiento del antiguo poder político y religioso regional.[96] Pero como unidades sociales, los poblados situados cerca de sus tierras, aguas y recursos funcionaban, para sus asuntos propios, más o menos como unidades independientes. Este patrón de aldeas creó una evidente dificultad administrativa para el sistema colonial, y ahora sabemos que al principio la administración colonial dejó casi todo en manos de los *kurakas* y encomenderos, simplemente superponiéndose al patrón social y productivo prehispánico.[97]

Siguiendo experiencias tempranas y recomendaciones ya corrientes hacia fines de los 1560 –ver p.ej. Matienzo ([1567]1967:48-56)– desde 1569 se decidió, como parte integrante de las reformas administrativas y políticas del virrey Francisco de Toledo, la formación de nuevos pueblos de indios o *reducciones* de traza europea en que se congregase a los indígenas para su mejor administración colonial: disponibilidad para las diversas *mitas* en actividades productivas de los españoles, cobro del tributo por el *kuraka*, administración de justicia por el corregidor, servicios personales, control por oficiales indígenas y adoctrinamiento religioso.[98]

Como veremos, la presencia, anteriormente dispuesta por la iglesia, de curas doctrineros en permanente misión evangelizadora en el interior del territorio adquirió otro sentido en el contexto de estas mencionadas reformas y la formación de los nuevos pueblos de indios. Por un lado, en Huarochirí, por citar un ejemplo, fueron los mismos jesuitas los que redujeron en 1569 las 77 pequeñas unidades políticas prehispánicas a ocho pueblos (Anónimo y Oliva en Carcelén 2001:165-167), aunque los indios habían luego regresado mayoritariamente a sus pueblos originales y tuvieron que ser reducidos nuevamente por el corregidor Dávila Brizeño a 16 pueblos en 1585 (Spalding 1984:215).

Por su lado, el Tercer Concilio de Lima de 1583 significó para la iglesia local un ajuste tanto a la completa reforma administrativa implantada por Toledo como a las anteriores exigencias de intensificación del adoctrinamiento emanadas del Concilio de Trento (1562-63). Ahora las doctrinas se establecieron detalladamente como jurisdicciones a cargo de los pueblos de indios y los doctrineros, de misioneros,

96 En el caso de México ya parece haberse llegado al consenso en que la mayor parte de provincias coloniales siguieron las originales demarcaciones 'étnico-administrativas' de este sistema.

97 Ver la reconstrucción del sistema sociopolítico prehispánico y el modelo resultante de la subsecuente erección del sistema colonial sobre el mismo en el ya mencionado estudio de Spalding sobre Huarochirí colonial (1984).

98 Como ya mencionamos, en estos nuevos pueblos la gente no dejó de reagruparse en sus *ayllus*, como muestra la documentación colonial y como también se encontró en etnografías en tiempo relativamente reciente. Dos ejemplos de la región de Ayacucho son Arguedas (1956) e Isbell (1978[2005]).

pasaron a cumplir su función y a residir en lugares a veces muy alejados de las ciudades de españoles, y tuvieron que forjarse un lugar en un territorio ajeno.[99]

Aunque por un lado resultaban siendo muy frecuentemente los más poderosos representantes del poder colonial en tales regiones aisladas, la plaza podía ser no tan atractiva para ellos debido a su presencia exigua frente a la población indígena. Los sacerdotes al principio de su carrera eran lógicamente designados como doctrineros, pero aún así resultaban pocos en la enormidad del territorio. Su labor fue finalmente la más importante en la conversión indígena, pues actuaba cotidianamente a través de sermones, misas y *exempla* con la cristianización lenta de la población. Pero muchos de los curas doctrineros aprovecharon su posición de poder para acumular riqueza bajo la forma de un cúmulo de exacciones económicas sobre la población indígena.[100]

En este tipo de contexto local de los pueblos de la sierra central, con el doctrinero –y muy pocas veces un corregidor de indios– como agente local del estado colonial, y el *kuraka* y los alcaldes como autoridades políticas nativas, contexto que se mantuvo sin mayores cambios hasta mediados del siglo XVII, se sucedieron desde los primeros años del siglo XVII las visitas de jueces eclesiásticos con poderes especiales otorgados por el arzobispo de Lima, denominadas visitas 'de la idolatría'.

3.2 "Para eliminar estos recuerdos y guacas...": un panorama de las visitas de la idolatría.

Esos jueces recorrieron el territorio del arzobispado de Lima, y se conserva por ello mucha más información sobre estas campañas, aunque hay también alguna de otros obispados. Pero por la naturaleza de los intereses detrás de las mismas y la manifiesta oposición de los prelados de las sedes obispales del interior, es preciso concluir, como veremos más adelante, que fueron un fenómeno esencialmente ligado al arzobispado de Lima. Entonces éste cubría el extenso territorio ilustrado en el Mapa 1, y tenía para mediados del siglo XVII unos 131,000 indígenas adscritos a parroquias, sin tomar en cuenta la propia ciudad de Lima, sus alrededores, ni los territorios de frontera (cálculo del arzobispo Villagómez citado en Mills 1997:8).

---

99 Toledo resumía esta situación así: "Entiendo que estos religiosos se destruyen y estragan en estas partes, entre la soledad y el barbarismo de estos naturales, sin compañero ni conbento cercano donde puedan acudir, sin tener atalaya sobre sy y ser visitado muy tarde...", Carta de 24 de nov. de 1572 en Cuzco, citada por Lavallé (1982:165). Pueden verse los aspectos normativos de las doctrinas en Trujillo Mena (1981:240-77).

100 Varios ejemplos de denuncias sobre esta situación en el mencionado artículo de Lavallé. La mayor parte de estudios hechos hasta ahora –Acosta, Lavallé; Lynn Lowry– han tratado los aspectos económicos de las doctrinas. Los detalles de las mencionadas exacciones afloran en las visitas y sobre todo en las causas de capítulos, o acusaciones a los doctrineros por los indígenas.

Mapa 1
El arzobispado de Lima a mediados del siglo XVII, con las divisiones correspondientes a las modernas provincias dentro de su territorio. El pueblo de Pampas está indicado con una flecha (basado en Mills 1997:2).

El sostenido esfuerzo de erradicación de las religiones nativas que significaron estas visitas y el hecho que se formasen equipos itinerantes de visitadores, con poderes judiciales y sus respectivos auxiliares, ameritó el nombre de 'campañas contra la idolatría' con que se les conoce. Tenemos, después del estudio fundacional de Pierre Duviols, una suma de trabajos que nos trazan ya un cuadro bastante completo de su origen, y también un cuadro bastante bueno para su continuación de la segunda mitad del siglo XVII, debido principalmente al historiador Kenneth Mills. Esta continuación de las campañas fue decidida en la segunda mitad de los años 1640, por los mismos años en que se generó el documento que estudiaremos, y fue llamada antes por Duviols la 'tercera ola' de la extirpación. Las circunstancias históricas precisas del origen mismo de las campañas, en las que tuvo papel protagónico Francisco de Ávila, son ahora bien conocidas, pese a alguna controversia, como siempre sucede, sobre la causa última de la decisión de llevarlas a cabo.[101] Esta primera campaña duró, de 1608 a 1625, y su libro representativo es el tratado *La extirpación de la idolatría en el Perú*, del jesuita Francisco de Arriaga [1610]. Pero luego de la muerte del arzobispo que las condujo, Bartolomé Lobo Guerrero, hubo un cúmulo de críticas a los métodos y pobreza de resultados de la extirpación, expresada sobre todo por pareceres dirigidos al Rey por los obispos del interior del virreinato (Mills 1997:33-8, ver nota 47). Y aunque el siguiente arzobispo, Gonzalo del Campo, continuó las visitas –que además resultaban extremadamente gravosas en lo económico a los pueblos visitados[102]– el desenlace de una de ellas quizá fue determinante en el alto a las campañas en la siguiente administración arzobispal.

En efecto, la visita de Del Campo en 1626 terminó con su muerte en Recuay en diciembre, y todo hace presumir que ella ocurrió por envenenamiento a manos de un *kuraka* (Duviols [1971]1977:195). En ese momento pareció triunfar definitivamente la opinión a favor de los métodos más persuasivos y cotidianos de la labor parroquial de los doctrineros. En efecto, el siguiente arzobispo, Hernando Arias de Ugarte, efectuó también visitas en su arquidiócesis, donde ejerció de 1630 a 1638, pero declaró que la mayoría de los indios estaba exenta de la idolatría.[103] Luego de la muerte de Arias de Ugarte, en enero de 1639, Hernando de Avendaño, el afamado visitador de las idolatrías, ejerció el cargo de gobernador eclesiástico desde enero de 1638 hasta mayo de 1640, mientras tomaba posesión el siguiente arzobispo, Pedro de Villagómez y Vivanco (Duviols [1971]1977:197).

Villagómez reinició las campañas de extirpación, y aunque en general las circunstancias específicas de tal reinicio luego de su traslado desde la sede de Arequipa

101 Sobre el inicio de las campañas y el papel de Ávila, ver la introducción de Duviols, ed.,(2003).

102 Hay notas rápidas de Duviols sobre este punto (1971[1977]:391-4), visible sobre todo en las causas de capítulos en que los indígenas enjuiciaban a sus doctrineros. Ver un ejemplo más tardío del pueblo de Ámbar más adelante.

103 Ver Duviols 1971[1977]:196.

a Lima –donde la ejerció de 1635 a 1640[104]– están menos estudiadas en detalle que los mencionados orígenes de la extirpación, uno ya puede hacerse un panorama bastante claro a partir del mencionado libro de Kenneth Mills (1997) y de varios otros trabajos.[105] Aquí empieza también la parte más abundante del registro documental de procesos de idolatría, cuya información es una ventana privilegiada hacia múltiples aspectos de la vida de los pueblos de indígenas de la sierra central colonial.[106]

3.3 "Que este negocio se trate con toda autoridad y se tome muy de veras": el relanzamiento de las campañas bajo Villagómez (1645/1649).

El análisis de los mencionados trabajos recientes, los datos sobre los antecedentes personales de Villagómez, de su actuación en las sedes de Arequipa y Lima y de sus escritos ha llevado correctamente a pensar que el relanzamiento de la extirpación fue también en este caso una decisión especial del arzobispo. En efecto, la extirpación "...alcanzó bajo Villagómez su cénit", afirma Duviols ([1971]1977:203) o, como dice Mills, aquí empezó "...el período de su más frenética actividad" (1997:38). Pero queremos señalar también algunos factores más generales de la época en que tuvo lugar esta decisión.

En efecto, los investigadores más tempranos de esta documentación habían ya señalado el aumento de los expedientes de esta sección para el período posterior a 1640. Duviols explicaba en su estudio de 1971 que tal fenómeno le parecía entonces sólo un azar de la conservación, y publicó después los documentos con mayor información etnohistórica de la región de Cajatambo.[107] Pero de 1650 a 1669 –casi durante toda la administración de Villagómez, que murió en 1671– hay 81 causas, las que luego disminuyen bastante (Burga 1989:153).[108]

Ya he anotado que en general en el resto del virreinato no se siguió la política de campañas de extirpación de Lima. Ahora bien, la decisión de Villagómez para el relanzamiento se hizo en el marco de una ciudad que, para mediados del siglo XVII, había alcanzado un considerable desarrollo cultural e intelectual y donde se sostenían agudos debates en torno al modo de conversión de los indígenas.[109] En este marco, el juego escénico de procesiones y sermones antes

104 Según Duviols [1971]1977:197.

105 Ana Sánchez ha publicado en 1991 bastantes documentos relacionados a esta fase de la extirpación posterior a 1640.

106 Antes de revisar algunas circunstancias históricas de este relanzamiento de las campañas y al examen del caso, el lector que lo requiera puede precisar algunos conceptos generales en torno a la llamada 'extirpación de la idolatría' en el glosario en 10.1.

107 Documentos que en su publicación abarcan de 1617 hasta 1664. Juan Carlos García (1994) publicó después más documentos de la misma región.

108 Manuel Burga e Iris Gareis, especialmente la última, han tratado sobre los problemas metodológicos derivados de la lectura de esta documentación. Ver Burga (1989:153,154-166) y Gareis (1990, 1994).

109 Ver a este respecto el comentario de James Lockhart ([1968]1982:292) sobre la particular reproducción de la sociedad española de la Lima colonial y, en general, sobre su 'ensamblaje' social desde sus orígenes.

del relanzamiento de estas campañas nos hará ver la necesidad que se tuvo –y el funcionamiento preciso– de todo un juego ideológico a fin de adjudicarles legitimidad en la ciudad, y también ilustra sobre cómo concebían las campañas sus propios propugnadores.

3.3.1 Algunos aspectos de contexto general.

Una mirada más atenta a la coyuntura de mediados del s. XVII nos hace entender algunas otras dimensiones de este relanzamiento definitivo de la extirpación. El cuadro de la historiografía más reciente sobre el siglo XVII andino es de un amplio desarrollo interno y diversificación económica durante el mismo (Andrien 1985), que duró por lo menos hasta la década de los ochenta, y que parece haber sido acompañado de una recuperación demográfica indígena.[110] Ello fue aparentemente acompañado de una complejización de la sociedad rural andina y, lo que nos interesa especialmente aquí, de la multiplicación de personajes españoles tratando de hacer una vida entre los indios. Quizá los propios visitadores de la idolatría son en cierto modo un caso extremo y temporal de esto: ya mencionamos las quejas de los indígenas por las estadías prolongadas de los visitadores en diversas regiones, con lo gravoso que ello les representaba. Ana Sánchez menciona las cargas impuestas a sólo uno de los *ayllus* de pueblo por el numeroso séquito del visitador Sarmiento de Vivero –en total nueve personas– en el pueblo de Ámbar en 1662 (la estadía del visitador en la doctrina fue de un año):

> ...le hicieron mita los aillos del dicho pueblo Ambar y este testigo como camachico de uno de los aillos mitó con su gente las semanas que le cupieron dándole cada día un pollo y una gallina y un carnero de Castilla cada semana. Y todas las noches cinco velas de sebo que valen un real, y sal, y papas, ají, leña– Y los días de pescado un real de manteca y veinte huevos... por todo eso el tiempo de seis meses pagó el visitador treinta pesos los cuales recibió el bachiller Bernabé López... asi mismo le dan dos indios mitayos... y tres tercios de hierba... (Sánchez 1991:XVIII).

Pero muchos indígenas se vieron favorecidos por la coyuntura, intmeractuando social y económicamente cada vez más con la sociedad española y sus actividades, sobre todo mercantiles. De ello debió resultar también un tiempo de aceleración del 'mestizaje' cultural, y de consolidación y avance de las propias tendencias de diferenciación interna de la sociedad indígena colonial de la sierra central, ahora favorecidas por la mayor cantidad de operaciones económicas posibles. La documentación de idolatrías de esta época resulta por ello mostrando de modo a veces bastante pormenorizado esta riqueza de convivencias y amalgamas en aspectos íntimos de la vida social, cultural y de mentalidades.

Sobre los debates en la capital en torno a la conversión de los indígenas a mediados del siglo XVII, ver McCormack (1991:383-405).

110 Ver respecto a esto último, Ramírez (1997:471).

Los *kurakas*, obviamente, por su mayor contacto con la sociedad europea y sus posibilidades económicas, estuvieron entre los más favorecidos dentro de la sociedad indígena en este tiempo de transformaciones, y es posible que en este llamado 'tiempo colonial medio' por Mills podamos en el futuro rastrear un momento importante en la transformación de *kurakas* aún bastante comprometidos con el sistema de lealtades tradicionales en 'caciques-empresarios', pues para el siglo XVIII, un sector de los *kurakas*, en palabras de L. Millones, "...[ya] ha logrado un excelente manejo de las vías de movilización social y económica que le ofrece la estructura colonial y percibe derechos y privilegios que le son negados contra la propia lógica del sistema" (1979:257).

Ahora bien, si la decisión y ejecución del relanzamiento y nueva 'ola' de la extirpación de la idolatría estuvo definitivamente en manos de Villagómez, es necesario concluir que esta extirpación de mediados del siglo XVII no se habría podido autosostener económicamente como actividad[111] de no haber mediado el contexto de recuperación económica y diferenciación social en el campo, que hizo atractiva y rentable la empresa de la extirpación a los visitadores y motivaba ya iniciativas locales de extirpación.[112]

3.3.2 El relanzamiento de las campañas en 1649.

Volviendo al arzobispado de Lima en la primera mitad del siglo XVII, habíamos mencionado a Hernando de Avendaño como gobernador eclesiástico hasta 1640. El futuro arzobispo Pedro de Villagómez, que provenía de linajes que habían dado numerosos servidores al estado e iglesia españolas –era sobrino-nieto por el lado materno de Toribio de Mogrovejo– y cuya personalidad estuvo al centro de la extirpación durante todo el siguiente período, es decir entre los años 1650 y 1670, había llegado al Perú en mayo de 1632 como sucesor del visitador Juan Gutiérrez Flores. Éste había empezado en 1625, nombrado por el propio conde-duque de Olivares, una visita general a las oficinas del tesoro en los principales centros mineros del virreinato (Andrien 1985:140). Villagómez continuó la inspección "con renovado vigor" y se concentró especialmente en la lentitud e ineficiencia en el Tribunal de Cuentas (*idem*), siendo nombrado luego obispo de Arequipa en agosto del mismo 1632.[113]

111 Ver anteriores referencias a dimensión económica de las visitas.

112 Por ejemplo, en un importante expediente publicado por García Cabrera en 1992, se hace evidente que es la riqueza acumulada por el *kuraka* de Ocros, Rodrigo Flores Guaynamalqui, la que desata la acusación de un *kuraka* de menor poder, pero también el interés del visitador por ejecutar la causa y encarcelar al *kuraka* en una época (1642) en que no habían iniciativas de extirpación de Lima. Guaynamalqui logró al final el apoyo de la jurisdicción civil colonial (García Cabrera 1994, documento IV).

113 En lo que sigue sobre la vida de Villagómez y los datos sobre el relanzamiento de la campaña nos basamos en Mills (1997:136-51), Vargas Ugarte (1961:1-34) y el examen de los impresos mandados confeccionar por el propio Villagómez para la ocasión, que mencionamos más adelante.

Funcionario celoso y servicial a la metrópoli, lleno de iniciativas y con facilidad para crearse enemigos entre los funcionarios criollos, Villagómez no se hizo cargo de su nuevo oficio hasta buen tiempo de nombrado, teniendo prácticamente que ser obligado a marchar a su nuevo destino en Arequipa. Finalmente llegó allí en 1635 y tuvo multitud de actividades en cuanto a la terminación de iglesias, de la sede episcopal y conventos, pero en lo que nos concierne especialmente, organizó casi inmediatamente una visita pastoral de ocho meses y medio de duración.

También en esta visita de Arequipa tuvo Villagómez problemas de inflexibilidad con las autoridades civiles y las órdenes religiosas, pero, según sus cartas al rey examinadas por Mills en el Archivo de Indias de Sevilla, en esta ocasión él, que ya había leído bastante sobre la extirpación de la idolatría, se hace observador de campo y comienza a plasmar y poner en práctica sus ideas sobre la misma. En una carta al rey consultada por Mills dice

> He encontrado muchas tumbas o guacas antiguas que preservan las supersticiones paganas e idólatras entre este pueblo bárbaro. Para eliminar estos recuerdos y las guacas, que he contado más de tres mil, las he destruido todas a mi propia costa (1997:142-3), mi retraducción del inglés.

El procedimiento de convencer a su superior se parece a la primera exhibición de huacas y *mallquis* de Ávila al arzobispo Lobo Guerrero en 1609. Una secuela de esta visita fue, sin embargo, un resquebrajamiento de la salud de Villagómez, lo cual a la larga le impediría después efectuar las visitas personalmente en su futura sede de Lima, a pesar de intentarlo.[114]

Villagómez convocó un sínodo en Arequipa en 1638, y en sus Constituciones dedicó bastante espacio a la vida religiosa indígena en términos que anticipan su posterior Carta Pastoral de 1649. A finales de 1640 recibió su nombramiento para el arzobispado de Lima, y se mantuvo en esta sede hasta su muerte en 1671 –presenció el desempeño de cinco virreyes durante su mandato–. Aunque no hay mucho tratamiento escrito de sus primeros años en Lima, hizo una visita pastoral en 1646, y es precisamente un proceso derivado de esa sola visita el que vamos a estudiar aquí. Mills dice que en esta inspección llegó Villagómez hasta Huaylas, pero que tuvo que regresar debido "...a una hernia y otros males vagamente definidos" y quedó luego "...confinado a Lima y aquellos lugares en la costa donde podía viajar en una litera" (1997:151), mi traducción. Señala que debido a esto, tendría problemas en los años subsiguientes, al ser criticado por no poder cumplir con esta obligación pastoral.

Villagómez empleó por eso bastante de sus energías en organizar los equipos de visitadores, y dedicó un raro empeño en su relanzamiento de las campañas

114 Eran su obligación pastoral, pero no las pudo hacer a pesar de sus muchos años en la silla arzobispal. Dado su temperamento es muy posible un malestar psicosomático.

luego de un alto de varios años, donde el partido oposicionista parecía haber hecho olvidar el asunto de la idolatría. En el expediente que estudiaremos él estuvo muy atento a la naturaleza precisa del delito cometido por Auquinivin, pues las acciones por las que compareció ante él le parecían "...ser de las supersticiones que suelen hacer los indios", mandando hacer inmediatamente una averiguación secreta ante el rumor de que Auquinivin era "...tenido por hechicero y supersticioso".[115]

Igualmente, en su principal escrito, la *Carta Pastoral de exhortación...* (1649) mostrará un enorme celo por la causa de la extirpación –aunque envuelto en una erudición bastante seca– y todo esto sitúa su decisión y personalidad como la principal impulsora de la extirpación durante su mandato. Tres muestras de su argumentación contra los oposicionistas a la prosecución y aún a la existencia de la idolatría y a favor de la visita general son buenos ejemplos de su estilo e ideas. La primera y última citas, dicho sea de paso, son también ejemplos del tipo de razonamiento 'protoantropológico' atribuído a los escritores españoles sobre estas materias en América:

> ...la experiencia en otras naciones á probado que es muy corto el tiempo de ciento, y quince años que á corrido desde que se començó a predicar á estos [indios] la fe, para auer de tener dellos tanta satisfación como se dice... Y dexando los exemplos de las demás naciones, pongámosle solamente en la nuestra [nación] Española. (Cita a continuación cánones y decretos de los primeros concilios en España el año 305, el Niceo de 325, luego otro de 572, el de 589 en Tordesillas y otros que hablan de la continua lucha contra la 'superstición') (Villagómez 1649, 9*r*).

Argumentando la necesidad del relanzamiento, dice

> ...quando algunas veces asta ahora an salido comissarios especiales á visitar algunos pueblos de las provincias, esto se ha hecho con visitas especiales precediendo los requisitos necesarios; pero no con la visita general y solemne respecto de todo el distrito, ni con tanta autoridad y mano, ni tomándolo tan de propósito y con tanto espacio como se hiço en tiempo de los señores Arzobispos don Bartolomé Lobo Guerrero y don Gonzalo de Campo, y la experiencia á mostrado lo mucho que conviene que este negocio se trate con toda autoridad y se tome muy de veras... (10*r*).

Y la siguiente cita de su razonamiento sobre los *mallquis* le muestra mucho más interesado en el punto en especial que Arriaga, a quien con frecuencia sigue.

115 Folios 1-2*v* del expediente materia de este estudio (ver nota 1 o primera mención documental en la bibliografía final).

Aquí hace empleo de su experiencia, de diccionarios y del probable consejo de gente experimentada como Avendaño para elaborar sobre la escueta información de Arriaga:

> Y más adelante dice el mismo Padre Arriaga, que tenían consigo los cuerpos secos y enteros de sus antepasados que auían sacado de las Iglesias, a los quales en los llanos llaman ellos Munaos y en la Sierra, Malquis [hasta aquí la información es de Arriaga]. Y para ponderar el amor que tienen a estos sus passados, y á sus memorias, se á de reparar en la significación de estos nombres, con que los llaman después de muertos, porque Munay, quiere decir el querer, la voluntad o el amor; y Malqui es el almácigo, que se hace sembrando, para transplantar lo que en él nace y significa también lo que ya está nacido para el mismo efecto, que es lo que ellos más estiman. Y allí con estos nombres dan bien a entender el grande amor y veneración que tienen a sus antepassados, y con lo demás, que con sus huacas y cuerpos muertos hacen, declaran ser afectuosos professores de sus tradiciones, supersticiones, ritos y idolatrías (13*v*).

Para 1649 Villagómez ya había dispuesto un lanzamiento por todo lo alto de la nueva campaña. Es probable que fuera necesario justificar así ante las autoridades civiles y la población de Lima un esfuerzo como el que planificó y llevó a cabo, –aunque no inmediatamente– pero en todo caso la ocasión brinda una buena plataforma de observación de las concepciones de Villagómez y de esta etapa de la extirpación en sus comienzos.[116] El arzobispo hizo redactar dos libros *ex profeso* para la ocasión, además de su propia Carta pastoral, y reunió siete jueces visitadores, que incluían a los "veteranos Fernando de Avendaño y Alonso Osorio, del tiempo de Lobo Guerrero" (Mills 1997:146), mi traducción.

La partida del equipo al campo inclusive intentó hacerse coincidir con una pomposa celebración y procesión solemne por la llegada a Lima de una preciada reliquia: un trozo de *lignum crucis* donado por el papa Urbano VII. Así describía la importancia del evento el franciscano Blas de Acosta en la portada del sermón mandado imprimir "...a fin de que se una al libro que contra la idolatría compuso [Vuestra Señoría Ilustrísima]":

> *SERMON EN LA SOLEMNISSIMA COLOCACIÓN DE LA SAGRADA RELIQUIA DEL SANTO LIGNUM CRUCIS que la Santidad de Urbano VII de felice recordación embió a la Santa Iglesia de Lima por mano del Rmo P. Fr. Buenaventura de Salinas y Córdova, [...] adonde la entregó al Excmo. S^or^ Conde de Salvatierra [...] y su Exc. viniendo a serlo*

116 El tema merece un tratamiento especial, y no podemos aquí hacer más que una narración general.

deste del Perú [la entregó] al Illmo S^or^ D^or^ D Pedro de Villagómez, Arzobispo de Lima.

Tráxola su Illma. en procesión solemne desde la Iglesia de nuestro seráfico Padre San Francisco y la colocó en su Cathedral, domingo 19 de setiembre, en lugar del día de la Festividad de la Exaltación de la Cruz, en que se despidió Siete visitadores contra la Idolatría, y se leyó la Bula de la reformación de las Festividades que se deben guardar de precepto.

Predicole el MRPMFR BLAS DA COSTA del Orden de Predicadores.

Con licencia. Impreso en Lima, por Luis de Lyra, Año de 1649.

Don Martín Velasco y Molina, Provisor y Vicario General del Arzobispado, y Chantre de la catedral, a quien encontramos en el expediente que estudiaremos, por su parte aprobó la impresión del sermón en estos términos el 3 de octubre, día en que, anotó

> ...asimismo se dio principio al alto asunto y celestial providencia de la Visita General de la idolatría, que se á de hazer en los Pueblos de Indios deste Arzobispado... (Acosta 1649, 3*v*)

De igual manera Villagómez hizo redactar especialmente un copioso sermonario al experto Hernando de Avendaño, con el que debían partir los visitadores.[117] Tal despliegue, sin embargo, no convenció a los jesuitas, que a diferencia de las campañas de la primera mitad de siglo, ahora no participaron mayormente de la iniciativa de Villagómez, a pesar de que los extirpadores tradicionalmente habían recurrido a los padres de la Compañía "...para consejo y dirección de muchas cosas en que se halla[ba]n perplejos y dudosos". Pero ellos seguramente estaban ahora más convencidos, "como gente más documentada y desembarazada", en la expresión de Arriaga, en la mayor efectividad de los métodos de evangelización cotidianos.[118]

Finalmente, no se puede dejar de mencionar que la campaña no pudo lanzarse en lo inmediato según los deseos de Villagómez. La maquinaria, parada desde hacía bastantes años, necesitó algo más de impulso, proveniente sobre todo de nuevo personal, hasta volver a andar. Cuando lo hizo, caminó sumamente bien, pues como dijimos se conservan 81 procesos entre 1650 y 1669, y se formó un equipo de visitadores de diferentes estilos personales. [119] Lo dicho

117 Fernando de Avendaño: *Sermones de los misterios de nuestra santa fe católica, en lengua castellana y en la general del Inca impúgnase los errores particulares que los indios han tenido*. Jorge López de Herrera, Lima, 1649.

118 Ver Sánchez 1991:XIX-XX, nota 57, con ambas citas de Arriaga.

119 La historia posterior de la extirpación ha sido mucho menos estudiada en detalle, y Mills (1997) ha efectuado la única encuesta amplia que permite hacernos una idea de su posterior desarrollo. Anota que los dos siguientes obispos no mostraron interés especial por la extirpación, pero que la maquinaria

hasta aquí es suficiente para notar lo planificado del reinicio de la extirpación, y deja la historia narrada como marco general de nuestro estudio de caso, cuyos eventos sucedieron durante la mencionada visita de Villagómez de 1646 y que tuvieron desenlace poco antes del relanzamiento de las campañas en 1649.

rindió todavía algunos procesos que no ceden nada en interés a las causas de la época de Villagómez, aunque Burga contabilizó sólo 10 procesos entre 1670 y 1689 (1989:153).

4

"LLEGANDO CANSADO DE LA FUERÇA QUE HIZO": LA AUTOACUSACIÓN DE AUQUINIVIN Y LA PRIMERA VISITA EN PAMPAS

Emprendemos ahora el estudio del proceso por idolatría al gobernador indígena Jerónimo Auquinivin, encausado entre 1647 y 1648, el cual constituye el núcleo empírico de este estudio. Como se dijo en la Introducción, hemos optado por seguir paso a paso en los siguientes capítulos el desarrollo del expediente, a fin de hacer evidente al lector nuestro 'desciframiento' del enredado juicio. En primer lugar describiremos el documento, a fin de brindar una orientación previa. Dado que hay un vuelco claro en los acontecimientos en la parte media del juicio, lo aprovecho para hacer una pausa en la narración, haciendo algunos comentarios y conclusiones preliminares.

Sin embargo, obviamente resulta inevitable que una exposición de los hechos –cualquiera que sea– esté influenciada ya por la argumentación. El tipo de redacción se hace mucho más narrativa en estos capítulos y, como mencioné en la Introducción, adopto en ellos de alguna manera la opción de Ginzburg ([1976]1981) de seguir el desarrollo mismo del proceso judicial, pero usando también de algún modo la afortunada fórmula de Le Roy Ladourie ([1975]1981), de incorporar bastantes fragmentos y expresiones tomadas del documento. Creo que estas citas ilustran de modo irremplazable lo que nos es accesible de las percepciones de los actores sobre los sucesos y situaciones, aunque sé bien que sus voces nos llegan, como es inevitable en expedientes coloniales de esta clase, a través de los filtros de la traducción del intérprete, la propia escritura del notario y, como veremos, la intervención completamente intencionada del propio equipo visitador.[120]

120 Trataré de hacer evidente al lector la diferencia entre el material tal como se presenta en el documento y la interpretación ofrecida, usando notas de pie de página con las deducciones y su sustento, así como las referencias cruzadas. Usaré ahora como encabezados expresiones tomadas del expediente mismo y a él remiten también todas las indicaciones de folio sin otro dato. Ver los datos completos del expediente estudiado en la nota 1 o en la primera mención documental de la bibliografía final.

En general, el procedimiento narrativo empleado se ha visto además facilitado por la naturaleza del documento, que llama inmediatamente la atención por lo colorido de los testimonios, el singular comportamiento del acusado y su riqueza en detalles vividos.

4.1 Una descripción del documento y su contenido.

El expediente se conserva completo, incluyendo la sentencia, en el Archivo Arzobispal de Lima, y puede separarse por comodidad para su descripción en tres secciones bien definidas. La primera, más corta (de 1*r* a 3*r*) viene a ser un breve fragmento de la visita del arzobispo Villagómez a Huaylas y está redactada en el pueblo de Yaután, a mitad de camino a Huaraz por el valle de Casma, por él mismo y su notario. Contiene la autoacusación de Jerónimo Auquinivin ante el arzobispo, hecha, como veremos, ante su inminente delación por sus enemigos. Villagómez recibe la versión de Auquinivin de unos hechos a propósito de los cuales girará todo el proceso –de los cuales escucharemos bastantes variantes más adelante– y ordena una visita de la idolatría especial para ahondar en el caso. No habiendo oficialmente equipos de visitadores en Lima en esa época, nombra en el f.2*v* a un doctrinero del área, Juan Gutiérrez de Aguilar, para que la conduzca.

La segunda parte del documento (3*r* a 44*r*) es la visita de Gutiérrez de Aguilar al pueblo y curato (residencia del doctrinero) de Pampas, donde sólo se llega a juzgar a unos 'hechiceros' acusados por Auquinivin en su denuncia al arzobispo, pues éste se ausenta del pueblo y es imposible encausarlo. Participan en la visita un fiscal y otro notario, y declaran contra Auquinivin las autoridades indias de Huanchay (tres testigos) y Colcabamba (cinco testimonios). Esta sección es la principal fuente de acusaciones y descripciones del comportamiento social de Auquinivin, y se elabora de acuerdo a un formulario que queda rápidamente fijado en cinco preguntas que se repiten para todos los declarantes. Hay que tener en cuenta desde ya las condiciones particulares de su redacción: además del complot entre indígenas contra Auquinivin, el visitador y las principales autoridades indígenas se han puesto de acuerdo en deshacerse del indeseable gobernador, y el notario no sólo 'carga la mano' a la hora de consignar por escrito sus maldades, sino que se agregan afirmaciones completas, bastante repetitivas, y, como veremos, aún respuestas completas a las preguntas de algunos testimonios. Esto se confirma después en la posterior revisita, y la principal tarea en esta parte ha sido tratar de desmontar estas capas sucesivas de añadiduras hasta donde me resultaron discernibles. En la parte final de esta visita se da un inventario de los bienes confiscados de Auquinivin –32*v* a 33*r*– y en los ff.42*r* a 43*r* se dicta sentencia contra los ancianos 'hechiceros' coencausados, de quienes no me ocuparé mayormente.

En la tercera parte del documento (44*r* a 95*r*), los autos se trasladan primero a Lima, donde el gobernador indio es apresado en la cárcel arzobispal, acusado

por el fiscal eclesiástico, luego se reenvían a Huaylas (76*r*-92*r*) al pueblo de Santiago de Guayán para la ratificación de los testigos, y finalmente regresan a Lima para la sentencia. En Lima el principal promotor de la defensa de Auquinivin es Alonso de Castro, procurador de los naturales de Lima, que consigue para su defendido una revisión del proceso conducido por Aguilar. El bachiller Bernardo de Noboa es encargado por la Audiencia para re-preguntar en Guayán a los testigos que declararon antes y a otros testigos españoles que apoyan a Auquinivin. En esta nueva interrogación, contradictoriamente en apariencia, casi todos los testigos indios niegan la acusación inicial –luego veremos porqué– y en el fallo, en 95*r*, Auquinivin es absuelto y claramente apoyado en mantener su puesto de *kuraka*.

En la descripción ofrecida evidentemente he usado ya mi interpretación de los hechos consignados en el juicio. Pero la mayor parte de su sentido no es evidente en una lectura simple del mismo y por tanto su narración ha implicado el 'desciframiento' mencionado, usando la información contextual antes ofrecida y otra provista por los estudios andinos que usaré más adelante. Obviamente, la situación óptima para el lector más avisado sería la publicación completa del documento y su lectura conjunta con el presente estudio.

4.2 "Sin tener otra intención que triscar y reírse". La autoacusación ante Villagómez (Yaután, 1646).

Nuestra historia y etnografía colonial empieza en el pueblo de Yaután, en el antiguo corregimiento de Huaylas, a fines de diciembre de 1646. Jerónimo Auquinivin era un gobernador indio del cercano pueblo de Pampas, parcialidad de Allauca Pomas, y tenía 46 años cuando empezó el proceso.[121] Era 'tío carnal' del *kuraka*-heredero del cercano pueblo de Colcabamba y, como se verá más adelante, había sido nombrado a su vez *kuraka* colonial hacía poco por la Audiencia. Dio el alcance en Yaután y se acusó a sí mismo al arzobispo de Lima, Pedro de Villagómez, que se encontraba allí en visita eclesiástica y le dio, desde luego, su propia versión de unos hechos sucedidos en su pueblo, en los que se hallaba involucrado.[122]

121 Ver su confesión al año siguiente en 47*r*, examinada en 5.1, y la declaración de María Mullu Cargua, de su mismo *ayllu*, 35*r*, la cual es examinada parcialmente en 4.6.

122 Los visitadores coloniales subían a Huaylas, como hoy también se puede hacer, por el valle de Casma, y el actual Yaután está a mitad del camino. San Jerónimo de Pampas (el actual Pampas Grande) está relativamente cerca, también en la provincia y antiguo corregimiento de Huaylas, y era entonces el pueblo principal de la doctrina –que comprendía Pampas mismo y cuatro pueblos anexos: Cajamarquilla, Pira, Huanchay y Colcabamba–. Hay otro Pampas, Santa Ana de Pampas –actual Pampas chico– en Pallasca, antiguo corregimiento de Conchucos. En las cartas anuas en Polia (1999:413-14) hay testimonio de la actividad temprana de misiones de padres jesuitas en San Jerónimo de Pampas en 1617 y 1618. Como mencionamos, un "paseo virtual" bastante completo por el pueblo, con fotografías, datos de historia y leyendas locales, en la página web elaborada por pobladores del mismo San Jerónimo en www.pampasgrande.com.

Auquinivin se presentó ante Villagómez solamente como "natural y gobernador del pueblo de Pampas y Colcabamba" (1*r*)[123] y, como sucede con frecuencia en contextos sociales estrechos, sabía bien de qué se le iba a acusar y prefirió adelantarse.[124] Declaró, en efecto, que hacía "un mes poco más o menos", construyendo en Colcabamba, anexo de Pampas, un corral

> para encerrar y guardar el ganado de serda [cerdos] que tiene fuera de su casa con toda su gente traxo... solo renpujando una piedra grande de distancia de treinta pasos poco más o menos, para averla de poner ...encima del umbral de la puerta del dicho corral[125] y llegando cansado de la fuerça que hizo pidió un mate de chicha para veber y aviendola vebido le sobró una poca de chicha en el mismo mate en que vebio y con ella se labó las manos para poder alzar mejor la dicha piedra y al tiempo de labarse cayó sobre la dicha piedra alguna de la dicha chicha con que se estaba labando... (1*r*).

Auquinivin mencionó luego que le ayudaba en la operación su sobrino Alonso García, quien era hijo del *kuraka* 'legítimo' de Pampas, ya fallecido, y que se sentía y aparentemente tenía el derecho de tipo tradicional al cargo. García, según Auquinivin, le preguntó delante de todos entonces "...si daba de aquella manera a beber a la piedra...", y Auquinivin, "por parecerle... que se abia alborotado el dicho su sobrino teniendo aquello por cosa de superstición contra Nuestra Fe", le habría respondido "que la piedra no sabía veber" (*idem*). Luego declaró que, dos días después, estando también en Colcabamba, "jugó a los bolos con el dicho su sobrino para [por] una botixa de chicha", juego que Auquinivin ganó, y que cuando la trajo García

> ...vebieron ambos tres o quatro mates della [y] con otros compañeros que estan[do] allí también vebieron y que de un poco de chicha que sobró en el mate donde había vebido este declarante dio a beber a los bolos diciendo que pues ellos abían ganado a tan gran jugador como era el dicho su sobrino vebiesen los dichos volos también (1*r-v*).

García le habría preguntado entonces maliciosamente "...¿también das de veber a los volos? [¿]como a la piedra?". Auquinivin dijo a Villagómez haber respondido "...que cómo entendía que él le daba de beber a la dicha piedra y volos

123 Debió pensar que comunicar al obispo su recién obtenida condición de *kuraka* lo haría más culpable de sus delitos contra la fe cristiana.

124 Ver las declaraciones de los otros testigos más adelante en este capítulo y la confesión posterior de Auquinivin al comienzo del capítulo siguiente.

125 Auquinivin corrigió inmediatamente, después veremos porqué, su declaración: hizo poner primero 'debajo del quicial', es decir en el borde inferior, y luego hizo que se tache y dejó como válido 'encima del umbral', es decir como travesaño.

Mapa 2
Los pueblos actuales de Pampas y Huanchay. Tomado de la Carta Nacional a 1:100,000, hoja 20-H.

no teniendo [los bolos] voca" y "que esto es lo que pasó en su caso y no otra cossa" (1*v*). El arzobispo le conminó a que

> pues se venia a acusar dixese enteramente todo lo que avia pasado en los dichos casos y en especial si en labarse las manos y derramar chicha sobre la dicha piedra y en ponerla por encima del umbral de la puerta de la cassa y en derramar chicha sobre los volos había tenido alguna intención de mochar [adorar]126 o de pensar que por aquello había de sucederle algún provecho o excusar algún daño que temiese, por cuanto las dichas acciones parecen de las supersticiones que suelen hacer los indios que si dixere la verdad por entero y claramente Su Señoría usara con el de la misericordia que acostumbra usar la Santa Madre Iglesia en semejantes casos y su alma quedara remediada con toda benignidad... (*id.*)

Auquinivin, en una primera muestra del 'ladinismo' de tipo moral que luego exhibirá ampliamente, respondió con varias coartadas. Contestó que:

> ...lo que tiene declarado es la verdad y que no hubo otra cossa y que eso lo hiço sin malicia ninguna y sin tener otra intención que triscar [burlarse] y reírse y que si hubiera sido cossa que tuviera malicia claro es que no lo hiciera delante de todos los indios que allí estaban para que tuvieran ocassion de venirle acussar, sino lo hiciera en secreto y que no tiene mas que responder a estos casos (1*v*).

Preguntado en seguida por el arzobispo si no conocía de más indios "que hagan supersticiones o sean hechiceros", no dudó en denunciar a "...un indio viejo llamado Guaman Poma cuyo proprio nombre [resultó ser Diego] no sabe, que es laica o hechicero al cual mingan[127] las indias... y que esto lo a oydo comúnmente entre los mismos indios y [aunque] no se acuerda en especial de ninguno que se lo aya dicho" y además a "dos indias viejas la una llamada Inés [Yaco Caxa] y la otra Anica [resultó ser María] Muyucahua", añadiendo algunos detalles de sus prácticas. Incluso sugirió se les torture, pues el notario traslada su expresión como que "...tiene por cierto que si se hace alguna diligencia apretada con los dichos indios, ellos declararán todo lo que a passado y saben" (2*r*). Los tres ancianos acusados eran naturales de su mismo pueblo de Pampas, y las dos ancianas inclusive pertenecían al propio *ayllu* de Auquinivin (*id.*).

Villagómez, sin embargo, declara en el expediente haber tenido noticia "que los casos... pasaron diferentemente...[y] en presencia de muchos indios que se hallaron presentes..." y que ordenó una averiguación secreta sobre Auquinivin.

126 Ver entrada en el glosario, 10.1.

127 Es decir, al cual contrataban o *alquilaban* a cambio de sus servicios. Después se revela en el juicio que Diego Guaman Poma había sido amigo y asociado de Auquinivin.

De ella resultó que era "...tenido por hechicero y supersticioso" (2*r*), por lo que el arzobispo comisionó como juez visitador al doctrinero Juan Gutiérrez de Aguilar, cura de Cajamarquilla, para que efectúe la averiguación del caso y visitase toda la doctrina de Pampas

> en materia de idolatrias y supersticiones y hechiços y demás delictos de los indios de la dicha [lo]calidad en raçon de falta de fe (*id.*).

Gutiérrez acepta la comisión recién en mayo del año siguiente, 1647, y nombra, como es usual en las visitas, un notario, Pedro Campos –encargado de redactar el documento junto con el visitador– y un fiscal, Juan Álvarez Martínez (5*r*).

4.3 "Yndio sovervio de mala vida": Gutiérrez llega a Pampas e interroga a los principales de Guanchay.

El ahora visitador licenciado Gutiérrez de Aguilar llegará a San Jerónimo de Pampas recién el 21 de mayo de 1647. El doctrinero de ese pueblo, Gonzalo Cano Gutiérrez, le recibe con los indios reunidos en la iglesia (6*r*).[128] Les explica la causa de la venida de Cano: "...cómo venía... a vissitar los echiseros, guacas, ydolatrias y supersticiones", y preguntó por Auquinivin, "...a lo qual respondieron todos que no estava en el pueblo porque se habia [h]uído a la ciudad de Lima" (*id.*). Ahora bien, la visita de idolatría, como se ha visto en procesos ya estudiados, pesaba sobre todo el pequeño pueblo: era una irrupción temible por los castigos y porque solía desatar imprevisibles acusaciones mutuas.

Gutiérrez empezó el mismo día por hacer leer a los alcaldes indios ordinarios de Pampas la acusación de Auquinivin sobre el 'indio viejo' y las dos 'indias muy viejas' y, junto al fiscal y notario de la visita, ellos los capturaron en sus casas y trajeron a su presencia.[129] A los tres días, puesto que, fuera de los acusados por Auquinivin "ningún yndio ni yndia venía a declarar cosa..." el visitador Gutiérrez

---

128 Los títulos de Gutiérrez ahora rezan: "...cura y vicario de la dotrina de Pira y Cajamarquilla y en los valles de Pariacoto y Llautan y comissario de la Santa Crusada en esta provincia de Guailas y juez eclesiastico y visitador de la ydolatria en esta doctrina de Pampas..." (10*r*). Pero era un doctrinero, al igual que Cano, y dice que la recepción se la da éste "...como tan gran cura que es y tan seloso en el servicio de Dios... y vien de las almas" (5*v*). Guaman Poma en uno de sus diálogos satíricos pone en boca de un doctrinero, al recibir la noticia de una visita, la respuesta tranquilizadora de que: "...el señor becitador dizen ques doctrinante como nosotros. No ay que temer" (716[730], [c.1615]1980:674).

129 Las incidencias de este interrogatorio con la final absolución de los acusados y el descubrimiento de sus 'ídolos particulares' –especialmente la descripción de las *conopas* de Ynes Yaco Caxa y Diego Guaman Poma– son un tema aparte, que no trataré, y los datos de religión andina colonial allí contenidos están parcialmente tratados en Mills (1997). Pero, y más en relación a nuestro tema, vale la pena hacer notar en esa sección del documento la especial preocupación del doctrinero Cano para obtener él mismo la confesión de los ancianos acusados, que en principio habían negado todo, evitando los maltratos por parte del visitador, que habrían traído luego resentimiento y venganza del pueblo contra él. Cano ingresa precipitadamente en el aposento del visitador, evita el azotamiento de Muyucahua y obtiene su confesión de una manera tan simple y hábil (7*r*), que cabe preguntarse si no lo podría haber hecho antes de la visita.

"mandó leer el edicto que está en el libro que el padre Josep de Arriaga de la Compañía de Jesus hiso..." (7*v*).[130]

Alertadas, las autoridades indias de Huanchay y de Colcabamba pusieron al día siguiente 27 de mayo dos peticiones escritas poniéndose a derecho y solicitando al visitador declarar respecto a las materias de la visita. En primer lugar, ocho *kurakas* de San Francisco de Guanchay declararon hacerlo en "...nuestro nombre y en el [de los] demás yndios e yndias del dicho pueblo" pues

> ...a nuestra noticia a llegado que Geronimo Auquinivin indio del pueblo de Culcabamba acussado y de echisero [...] quiso como mal christiano condenar sin causa ni rason a los demás indios metiendo al pueblo de San Francisco de Guanchay de donde venimos asister a su visita de Vuestra Merced... (9*r*).

El 28 de mayo declara primero don Felipe Guaman, de sesenta y nueve años, que encabezó la petición. Ladino[131] y por mucho tiempo escribano de cabildo, manifestó que "...conosse a don Geronimo Auquinivin mucho tiempo y que jamas a sido governador, ni curaca de esta doctrina" y dijo que

> lo tiene por yndio mal christiano de mala vida y mui sovervio y que continuamente está vorracho llamando a su cassa a los yndios biejos y biejas pidiendoles chicha y cuyes y [...] tiene mucha amistad y comunicassion con un indio viejo que esta tenido por echisero llamado Diego Guaman (10*r*).

Y además que "...se ha uydo a Lima por no ser visitado ni taripado [interrogado][132] en esta visita y porque sus ydolatrias no se averiguen porque segun disen todos son muchas..." (*id.*).

Sobre el incidente de la libación a la piedra en Colcabamba, Guaman dijo saber que Auquinivin "...dio de vever a una piedra grande llamada guanca diçiendole que veviese para que assi se dejase quitar del suelo y tierra donde estaba metida ynvocando y llamando a sus guacas al modo de su gentilidad..."[133], pero añadió

130 Se refería al "Edicto contra la idolatría" contenido en el tratado *La Extirpación de la Idolatría en el Pirú* (1621) del mencionado autor, texto que se dirigía a la población visitada para convocar a sus miembros a que declarasen las 'idolatrías' que hubiere en su comarca (ver la transcripción de una sección pertinente en el Anexo, 9.1.1).

131 En sentido lingüístico.

132 Gonzáles Holguín trae el original quechua: "Taripay. Examen informacion" y "Taripani[...]Examinar inquirir juzgar como juez" ([1608]1951/89:339). Arriaga lo usa en su tratado: "Después del sermón se quedan los que han de ser taripados o examinados..." ([1621)1999:119).

133 Esta declaración modifica todo, pues el *wanka* era uno de los ídolos principales de los antiguos aldeanos andinos. Era una piedra de mayor o menor tamaño clavada verticalmente en el suelo y en el pueblo era llamada *llactayoc*, dueño o guardián del pueblo. Se le concebía como ancestro y representación divina, y cada campo de cultivo tenía también un *wanka* propio, llamada *chacrayoc*. Los *wankas* son visibles hasta hoy en muchos sitios arqueológicos, cimas de cerros y lomadas, pero también en campos de

que lo sabía solamente "por averlo oydo a muchas personas y entre ellas a don Alonço Garçia y a Domingo Ocxas que era alcalde..." y que el hecho era público en la doctrina. Añadió que ello "es muy grande hechisería y las personas que tal haçen son umos y laicas", (10*v*). Asimismo sabía que Auquinivin "dio de vever a los bolos pidiendoles ayuda y que le fuesen favorables y propiçios..."[134] y dijo además que tampoco

> ...se confiessa ni resive por la Semana Santa y Pasqua Florida el Santissimo Sacramento y que esta toda su vida amançevado con muchas solteras y viudas en las quales tiene hijos... siendo yndio cassado en el valle de Jauja donde tiene a la dicha su muger sin aser vida con ella... dando con esto mui mal exsemplo y escandalo...(11*r*).

El *kuraka* principal de Huanchay, Josep García, declara asimismo que no sabe que Auquinivin "de muchos años a esta parte que aya sido gobernador ni curaca sino un indio particular tributario" y "para haçer [sus] borracheras públicas y taquies a modo de su gentilidad se a querido introducir por tal curaca contra todo derecho" (11*v*). Defiende el derecho de "don Alonso Gonçales [García] curaca y governador legitimo... de Colcavamba [que] tiene provisiones para que el tal Auquinivin pague tributo y por ser indio soberbio revoltoso y ladino no lo quiere pagar..." (13*v*). El incidente del *wanka* lo conoce por "ser pública vos y fama" y haberselo oído a autoridades de Colcabamba, pero pretende precisar que Auquinivin trajo y compró la chicha con la que brindó

> ...llamandola e ymbocandola a mama villca rumi yanapamay que quiere decir a madre piedra ayudame de lo cual todos los indios que estavan presentes [da los nombres de tres autoridades indias de Colcabamba] y otros muchos se espantaron y le dijeron... como siendo curaca dava de bever a una piedra (12*r*).

El *kuraka* aparentemente asintió a las acusaciones sobre la libación a los bolos, que dijo conocer también de oídas, y sobre el amancebamiento de Auquinivin "...con muchas yndias solteras y viudas desta doctrina en quienes

---

cultivo. El *wanka* ha sido extensivamente estudiado principalmente a partir del registro etnohistórico por Duviols (1973 y sobre todo 1979, un extenso artículo monográfico dedicado al tema), y ahora empiezan a estudiarse *wankas* arqueológicos en el terreno, incluyendo algunos de tipo verdaderamente monumental (más información en Anexo, 9.2).

134 Lo cual era "...echiseria muy grande pues dio adoraçion a unos palos la qual se deve solamente al verdadero Dios y Señor" (11*r*). Por ejemplo, este pasaje y el siguiente que se transcribe parecen ser los más fácilmente reconocibles de expresiones añadidas por el equipo visitador a la declaración, a fin de hundir a Auquinivin. Como dijimos en la descripción del documento, el interrogatorio se hacía con un formulario determinado de preguntas. Exceptuando el primer declarante, que contesta a las tres primeras, este formulario es como sigue: la primera sobre el tiempo y qué conocía de Jerónimo Auquinivin, la segunda sobre lo que sabía del incidente del *wanka*, la tercera sobre los bolos, la cuarta sobre los indios 'hechiceros' o idólatras del pueblo además de Auquinivin y la quinta sobre el haber oído a Auquinivin afirmar que el arzobispo Villagómez había aprobado sus acciones.

tiene hijos viviendo como gentil sin comfesar ni comulgar" (12*v*). Pero niega que en la doctrina haya "yndios o yndias echiseras o ydolatras o suspertisiosos", pues todos son "buenos cristianos y temerosos de Dios esepto [el] dicho Auquinivin" (13*r*). De manera específica, García dijo en seguida que Auquinivin y su "...compañero don Santiago Quispi Guanca" –sobre el cual nos detendremos más adelante– habían capitulado muchas veces a su cura Cano Gutiérrez por querer seguir viviendo "...tan malamente contra la ley de Dios Nuestro Señor y como gentiles" (*id.*), y que ahora son "sus enemigos mortales". Esta afirmación resulta importante para entender porqué todos, indios y sacerdotes, parecen estar de acuerdo en aprovechar la visita para deshacerse de Auquinivin.

Ahora bien, Jerónimo abusaba mucho de su lengua al tiempo que buscaba qué cubrirse las espaldas, pues el *kuraka* García asintió al ser preguntado sobre el hecho que, al volver Auquinivin de su entrevista en Yaután anduvo comentando –incluso delante de muchos españoles– que el arzobispo le había dicho "...andad hijo que muy bien aveys hecho". Si tal ocurrió, Villagómez se debió referir, obviamente, a la autoinculpación de Auquinivin y a la acusación de los ancianos 'hechiceros' de su pueblo. Pero el asustado –y desordenado– Auquinivin parecía dispuesto a desalentar de esa manera a sus enemigos y probables acusadores. Haciendo imprudente alarde de su capacidad de torcer las cosas –dándonos una muestra de lo que antes denominamos "ladinismo" de tipo moral– y, en todo caso, jugando demasiado con las palabras, dejaba deslizar, muy peligrosamente, la insinuación de que el arzobispo aprobaba los actos de que era acusado. Mientras tanto, sus enemigos, en un estilo que habría de hacerse muy peruano, iban tomando cuidadosa nota de sus palabras.

El tercer testigo de Guanchay fue Pablo Alfonso Mallqui, de quien se dice era principal, cobrador de tributos e "indio entendido y muy ladino en lengua española" (14*r*). Declaró asimismo que Auquinivin no había sido gobernador ni *kuraka*, y abundó especialmente en que no era

> ...syno indio parque [regador], común y tributario de malas costumbres, visioso, sovervio e yncorregible que siempre y continuamente se emborracha privándose de juysio y aporreando con palos a los yndios e yndias porque no van a su casa a llevarles chicha y cuyes haciendo en la dicha casa juntas de yndios e yndias viejas a quienes consulta al uso de su antigüedad diciendo que él es ynga y como a tal le deven tributar chicha y cuyes... (14*r*-*v*).[135]

135 Si los encomenderos y doctrineros pedían gallinas, huevos y miel a los indios, Auquinivin pedía chicha y cuyes. Si bien a estas alturas su reclamo de ser "ynga" era dicho más bien como burla, en un principio los encomenderos se hacían llevar en andas como *inkas* para visitar sus pueblos, como atestigua e ilustra en un dibujo Guaman Poma ([c.1605]1980:524-5, [554]).

Dijo además que "para haçer estas vellaquerias y maldades se a introducido e introduce por curaca siendo legitimo y de derecho don Alonso Garçia Gonçales..." (14*v*). Y añade que

> por ser tan sovervio [elude el tributo] amenasando con las armas encubiertas que trae a los cobradores de tasas a cuya causa no se le cobran... (*id.*).

El incidente del *wanka* lo conoce también sólo de oídas, y en su testimonio se vuelve a repetir exactamente la expresión quechua ya citada, pero sí se añade que producida la libación la piedra

> ...se sompesó y se dejó quitar façilmente no habiéndola podido antes seys yndios menear de donde todos presumen que el dicho Auquinivin es grande idólatra y hechicero y que esta es pública voz y fama en estos pueblos... (15*r*).[136]

Mallqui había oído al mismo García sobre el asunto de los bolos, sabía que Auquinivin tenía a su mujer en Jauja y dijo que el acusado tenía en Recuay dos mujeres con quienes vivía amancebado. Como Cano no le consentía su mala vida, repitió que Auquinivin era su enemigo, que junto con Santiago Quispi Guanca había tratado de capitularle, y que se había jactado de lo hecho en Colcabamba con el *wanka* y repetido delante de españoles la supuesta aprobación del arzobispo.[137]

4.4 "Ques gran ladrón y enquitador de los yndios...": declaran los principales y dos "indios del común" de Colcabamba.

El 27 de mayo los principales de Colcabamba "...como cristianos que somos obedientes hijos de nuestra Santa Madre Iglesia..." se pusieron a su vez a disposición del visitador. Alonso García Gonzáles, el rival político de Auquinivin, encabezó la petición como "casique principal governador" del pueblo. Los principales defienden a todo el pueblo de la sombra de la acusación de Auquinivin, quien

> nos acusó tan sin justicia y razón a los del dicho pueblo en que somos agraviados pues nunca a [ha]vido en él más mal cristiano yndio hechisero que don Gerónimo Auquinivin (16*r*).

136 Esta declaración de que el *wanka* se movió más fácilmente producida la libación se repite luego por otros testigos. En este caso está resaltada para sólo "probar" así la condición de "hechicero" de Auquinivin, pero veremos más adelante que se basaba en un aparentemente enigmático fenómeno allí ocurrido.

137 Aquí ya la repetición de exactamente las mismas expresiones y acusaciones permiten percibir el acuerdo de los redactores del documento y su intervención en lo consignado en las declaraciones, que se hará más evidente en buena parte de los testimonios de la siguiente serie de testigos. Ahora bien, como argumentaremos, esta deformación procesal no nos impedirá discriminar en la naturaleza de los incidentes descritos.

Además de los cargos ya conocidos añaden que a sus mancebas las

> sustenta con los trebutos que hurta ques gran ladron y enquitador de los indios y de nuestros casicasgos que nos pretende quitar con relaciones falsas y deligensias maliciosas (16*r-v*).[138]

Piden que

> tenga[n] estas culpas castigo, de las cuales se saca que [Auquinivin] es hechesero y lo fue cuando dio de bever a la piedra uanca llamándola a vilca rome opyayrac campis para que no pesase tanto y a los bolos lo mismo para ganar con ellos y otras cosas que protestamos [haber] declarado para descargo de nuestras consiensias y como hijos fieles de nuestro berdadero Dios [...] suplicamos nos reçiva como tales y nuestras declaraciones para que no yncur[r]amos en las penas del edi[c]to... (16*v*).[139]

Dos días después declara en primer lugar don Alonso García Gonzáles, el *kuraka* heredero, calificado como "yndio ladino y de mucha raçon en la lengua española". Precisó que

> conose al dicho Auquinivin como a su tio carnal que es y no save que sea curaca ni gobernador porque de muchos años a esta parte lo a sido Don Alonso Gonçales, padre de este testigo, el cual dicho oficio [h]eredo de sus padres y abuelos por linea recta, a quienes el dicho Auquinivin y sus padres an pagado siempre tributo y agora lo paga a este testigo como a su curaca legítimo por proviçiones del govierno...(17*v*).[140]

Para García, Auquinivin es "yndio sovervio de mala vida pleytista y gran embustero y traydor [que] se quiere alzar con el cacicasgo no queriendo pagar la

138 A estas alturas resulta claro que este último asunto es uno de los determinantes más importantes de todo el proceso.

139 Una traducción más aproximada sería: "Ah, piedra-ancestro, bebe tú primero". Ahora la expresión no incluye la palabra *mama*, pero de todos modos, el término de *villca* es clave, y así la acusación de las autoridades indígenas es precisa, tratando de resaltar de todas las maneras posibles que Auquinivin, usando el propio término de los españoles, 'es hechesero'.

140 El *kuraka* heredero precisa bien los principios de línea de descendencia en que había quedado sustentado el cargo en tiempo colonial temprano, aunque los principios de diferencia de status que consolidaba eran nativos. Pero la situación cambió, como vemos, dentro de las relaciones coloniales con la presencia y promoción social de los 'escaladores sociales'. En la práctica, y hasta el fin del proceso, el cargo de *kuraka* no estaba aún definido entre ambos y el grupo de principales tenía y usaba su propia legitimidad tradicional para enfrentar al mañoso adversario. Notemos como la expresión "curaca legítimo" aparece en la propia argumentación de García, y dado que era muy versado en lengua española, es bastante probable que le pertenezca completamente. Por ello, para denominar la situación inversa –como la que García adjudicaba a Auquinivin– hemos acuñado la expresión de '*kuraka* ilegítimo' en este trabajo, como adelantamos en 1.2.3.

tassa real" (*id.*), que hace "taquies continuamente y al modo de su gentilidad..." (*id.*). Sobre el incidente del *wanka* declaró "como testigo de vista que se hallo a todo presente [y] con Cristóbal Lliviac Poma y Domingo Ocsas alcalde... y otros muchos indios e yndias que fueron a ayudar al dicho Auquinivin" (18*v*). La invocatoria de éste al *wanka*, según García, fue "a villca rumi campis upiayracta anayquimam michurascac que son palabras de su gentilidad y lengua materna que solamente las disen y usan los hechiceros e ydolatras cuando mochan sus guacas y quieren decir en nuestra lengua castellana o piedra guaca madre mia vebe tu tambien que yo te pondre en tu asiento y lugar" (18*r-v,* subrayado en el documento). Luego "...derramó la chicha sobre la dicha piedra y la que sobró en el mate se la vebió... con gran temor y reverencia como si fuera la dicha piedra su mesmo Dios y criador" (18*v*).[141] Entonces, García, calificado ahora como "yndio de mucha rason y temeroso de Dios" habría dicho a Auquinivin, "haciendo testigos"

> tío cómo siendo curaca y tan ladino haceys eso de dar de veber a una piedra si vos haceys eso peor lo [h]arán los demás yndios que os están mirando (*id.*).

Entonces Auquinivin

> muy turbado le respondió la piedra no tiene boca para beber y luego vido este testigo [que] la piedra se dejó llevar con más facilidad al corral donde se puso por umbral en la puerta...(*id.*).

Y, desde luego, "esta es la verdad y lo que paso en el dicho pueblo de Colcabamba y no lo que... declaró y comfessó en Llaután" (18*v*-19*r*). Preguntado sobre los bolos, García declaró que dos días después

> Jugando a los volos en la plassa mandó el dicho don Gerónimo Auquinivin que de una votija de chicha que era la que se jugaba sacasen dos mates y el uno dio a este declarante y con el otro que se quedo él, dio de veber a los volos que cojio en las manos echando de la chicha en los volos y disiendo en su lengua materna a voloslla campis upiayrac cay sobrinota ganasacpac que quiere decir o volos vebed vosotros también para que yo gane a este mi sobrino (19*r*), subrayado en el documento.

No puede sorprender mucho que dijese que "...luego tiró la vola y derribó mas volos que antes..." (*id.*). Ahora García declara completamente sus intenciones:

> ...este declarante les dijo a Cristoval Lliviac Poma y a Domingo Ocsas y a Juan Vernal questavan viendo jugar y a Pedro Gonçales

141 En este pasaje, a su vez, se mezclan de modo inextricable el hecho original de la reverencia de Auquinivin al *wanka* con la malicia de la declaración al respecto de García y la intención del visitador de desbancar a Auquinivin.

> y a Geronimo Guaman Tuyac[:] hermanos este don Geronimo Auquinivin tiene mala alma y no es cristiano pues agora dos dias dio de veber a una piedra delante de todos nosotros y agora a unos volos de palo sedme testigos para que quando aya ocasión acusemos a este don Geronimo Auquinivin (19*r*-*v*).

En la siguiente pregunta, García asintió a todas las demás acusaciones a Auquinivin que le propusieron sus interrogadores, se repitieron las demás y sólo se añadió el nombre de otro asociado en las enemistades y capítulos contra Cano: "...y le ha levantado muchos testimonios capitulándolo con don Santiago Quispi Guanca y Gonçalo Marca Yanac indios cimarrones grandes ydolatras y que nunca paresen en este pueblo..." (20*r*).

En seguida declaró Cristóbal Libiac Poma, alcalde ordinario de Colcabamba, que tampoco reconoce la condición de *kuraka* de Auquinivin, que "paga tributo como los demás yndios comunes..." y "se quiere alsar con el casicasgo no viniéndole de derecho" (20*v*). Se repite lo de las juntas de viejos, taquíes y enemistad con el cura Cano, pero añade que

> da de palos a los indios maltratándolos de obras y palabras hechando derramas [haciendo cobranzas] y porque le guarden sus ganados de puercos y obejas como lo hiso con Geronimo Guaman Tuya y con una yndia llamada Agustina Flores soltera y con otras personas (21*r*).

También es testigo de vista de lo sucedido con el *wanka*, pero cuenta que Auquinivin bebió la chicha después de echarla a la piedra, y lo hizo "como turbado de averlo hecho a vista de to[do]s" (21*v*). Ante la recriminación de García, Auquinivin habría respondido "...muy turbado [que] la piedra no tiene boca para veber sino para que no pese tanto y se deje llevar la [h]e brindado" (*id.*, mi subrayado). Libiac también afirma que después de la libación, la piedra se dejó llevar con más facilidad al corral "...donde se puso por umbral a la // puerta del [de él] que es otra superstición muy grande..." (21*v*-22*r*).[142]

La respuesta sobre los bolos tiene algunos detalles más, pues Libiac afirmó que dio de beber a cada bolo en su mano y a la expresión consignada por García se añade la expresión escrita como "cancuna capriqui misacusac" que se traduce, también algo maliciosamente, como "en fe de vosotros juego porque me ayudeis a ganar" (22*r*). Libiac dijo que las "...oyo por estar mas serca del dicho don Geronimo que otro ninguno" (*id.*). Se repite luego el resto de la versión de García, y esto se hace evidente en un pasaje de la siguiente respuesta,

142 Aquí podemos apreciar por qué Auquinivin quiso cambiar su testimonio ante Villagómez al principio, pero optó por dejarlo así, probablemente para no empeorar su situación con una mentira comprobable con una inspección al corral. Ver acerca de esto la sección sobre el *wanka* en el Anexo final del trabajo, 10.2. Por razones que examinaremos en 6.2, Libiac se retractó después de sus propias afirmaciones.

pues se escribe ahora directamente que "...solamente el dicho don Geronimo Auquinivin, don Santiago Quispi Guanca y Gonçalo Marcayana son en toda esta doctrina malos cristianos..." (22*v*), incorporando a la respuesta de Libiac la información proporcionada por García. Así, se puede ver ahora cómo se ha ido completando durante el interrogatorio un conjunto estándar de hechos y expresiones agregados por el equipo visitador a las declaraciones de los testigos, lo que es preciso tener en cuenta para discriminar en la información.

En la respuesta a la siguiente pregunta, se imputa a Auquinivin explícitamente haber declarado "como alabandose, ya vengo de ablar con el Señor Arçobispo y le conte como avia dado de veber a la piedra y volos de que vosotros os espantasteis y me respondio... andad hijo, que muy vien aveys hecho" y se dice que Libiac lo había oido contar al mismo Auquinivin (23*r*).[143]

La primera parte del siguiente testimonio, de Domingo Ocsas, repite exactamente los cargos, pero añade hacia el final que

> estando vorracho el dicho don Geronimo [lo] ques muy de ordinario [,] aporrea y maltrata de obras y palabras a todos los indios e yndias como lo hiso con Geronimo Guaman Tuya y Agustina Flores y en este pueblo de Pampas descalabro el otro dia al fiscal Geronimo Llaxa Gualca, a don Juan Condor y a Martín Umpas // indio siego y a otros muchos (23*v*-24*r*).

Las respuestas consignadas a demás preguntas a este testigo se ajustan completamente a la arriba mencionada versión "estándar".

Un indio "del común", Juan Vernal, cuyo suegro es Gerónimo Guaman Tuya, es buscado probablemente para que corrobore este testimonio. Lo hace y añade que Auquinivin porta "una daga encubierta y una caxa de carniseros [con cuchillos]" (29*r*). Dice que se halló con los demás indios citado para una *minga* en lo del *wanka* y el corral, y luego de la libación materia de la acusación

> sintió el mesmo menos dificultad en moverla y sacarla que antes con que la llevaron a poner en la puerta del dicho corral por umbral della... (30*r*, mi subrayado).

En este testimonio también las afirmaciones correspondientes a los demás puntos del interrogatorio son evidentemente repetidas y se deduce que fueron escritas directamente por el equipo visitador.

143 Negó esto totalmente en su ratificación, ver 6.2.

4.5 "De donde no lo saltareis asta que io lo mande": Gutiérrez ordena capturar a Auquinivin.

Terminado el interrogatorio, el visitador ordena a su fiscal que

> ...presente el cuerpo de un yndio llamado don Heronimo Auquinivin i ponelo [lo ponga] en la carcel publica... de donde lo saltareis asta que io lo mande y asimismo hareis envargo de todos sus bienes muebles o raices...(32*r*).

Auquinivin, obviamente, no se encuentra en su casa, y el 29 de mayo María Colque Hutuy, su hermana viuda, buscada por el fiscal, respondió "questava en la çiudad de Los Reyes y que nostava en este dicho pueblo" (*id.*) y "...todos sus vesinos dijeron questava en la çiudad" (32*v*). Una relación de los bienes del desaparecido, transcrita en el Anexo 9.1.2, y que se pusieron bajo custodia de María, nos reafirma en la caracterización de nuestro personaje.

En efecto, Auquinivin posee como propiedades solamente su casa, un hato mediano de 24 ovejas y cuatro carneros, un total de once cerdos, un caballo y dos chacras de maíz, más algunos otros enseres de uso doméstico, todos ellos bienes bastante escasos y poco valiosos como para tratarse de un *kuraka* principal.[144] Al interrogarse a María sobre los ancianos incriminados por su hermano en su autoinculpación inicial, en la primera declaración (34*r*-*v*), llevada por el miedo a la represalia, dijo no saber nada, e incluso "...pide que [Auquinivin] sea atormentado para que declare la verdad" (34*r*). Esto no puede interpretarse como prueba de una especial desafección fraternal ni de desaprobación hacia sus acciones, sino es más bien resultado de los procedimientos de persecución de tipo inquisitorial. Sin embargo, en una segunda declaración, María sí reconoce que "los susosdichos tienen fama de tales hechiceros en toda esta doctrina" (35*r*) y narra también un incidente sobre Auquinivin y sus creencias, que examinaremos en el siguiente apartado.

En los siguientes folios (35*r*-43*v*) nos queda testimonio del breve encausamiento a los 'hechiceros' del pueblo, casi todos ancianos tullidos, que son al final sometidos a azotes y trasquilamiento. No me ocuparé de ellos, pero sí de algunas noticias que nos dan sobre sus relaciones con Auquinivin, y sobre todo de la mentalidad de nuestro personaje.

---

144 Para aproximadamente la misma época y la sierra central, se puede comparar la lista de estos bienes con la del afortunado *kuraka* de Ocros, Rodrigo Flores Guaynamalqui en 1642, incluida en un proceso publicado por García Cabrera (1994), doc. IV, 183-85. Ella incluye numerosos objetos de plata, tres espadas, "un vestido de jergueta de Segovia leonado con entretelas de tafetán pardo, capa, calson y ropilla guarnecido de golon pardo", medias de seda, plateadas, "cavelladas" y de Bruselas, camisas de Ruan, libros, entre muchos otros objetos, además de dos esclavos negros, pero la lista incluye también "una tiana de madera [asiento kurakal] de uso antiguo" y llicllas "de raço azul" y "de cunbe de colores" de su mujer (ver las imágenes de *kurakas* coloniales en las figuras 1 a 5). Listas de bienes más tempranas de *kurakas* aún más ricos han sido publicadas por M. Rostworowski (Alonso Caruatongo, de Cajamarca, en 1591 o Luis Colán, del pueblo del mismo nombre en Piura, en 1622). Ver (1989:188-207).

4.6 "Tu me as traído desde Jauxa": creencias y visiones de Auquinivin.

María Colque sólo declaró sobre un hecho reciente conectado a las creencias prohibidas de su hermano. En su declaración, en efecto, contó que pocos días antes

> avia estado en el camino en la quebrada de Asiac con el dicho [Diego] Guaman Poma donde avian para sierta diligencia y efecto [posiblemente una adivinación] juntos echado y soltado un cuy en la dicha quebrada // y que se les desparesio y nunca mas lo pudieron hallar de lo que qual venia apesarado (34*v*-35*r*).

Y puesto que

> anda en estas cosas debe de ser echisero como el dicho Guaman Poma y [repite] que se le den tormentos que el confesara la verdad (35*r*).[145]

Pero es el testimonio de la muy anciana 'hechicera' María Mullu Cargua el que nos da más detalles sobre la mentalidad de Auquinivin. Ella declaró, después de haber sido sometida a tormento, que lo conocía, porque vivía "pared en medio de su cassa" y le venía "...a consultar y preguntar muchas cosas entendiendo el dicho don Gerónimo que ella era vieja hechicera" (35*v*). Un día

> por fuerza la llevo a su casa engañada diciéndole no temas que los españoles y señoras llaman tambien a los que saven echiserias para preguntarles como yo te pregunto agora mi madre esta muy mala, dime morira o vibira desta emfermedad que tiene, sobala y untala con eso vibira (*id.*).

Ella, obviamente declaró haber respondido que no sabía nada de eso y que le preguntase a Dios, pero "el dicho don Gerónimo la llevo a la cama de la emferma y le hiso que la sobase por fuerza" (*id.*). Luego declaró que en otra ocasión, recién llegado de fuera del pueblo, Auquinivin fue a ella diciendo

> tu me as traydo desde Jauxa aca porque estando yo alla en mi cassa te vide entrar abriendo las paredes della y me sacaste y as venido guiándome por todo el camino y esto es sierto y no me lo puedes negar (*id.*).

145 A continuación afirmó haber oido también a Auquinivin después de hablar con el arzobispo que éste le dijo –nuevamente se repite a expresión– "andad hijo que muy bien aveys hecho" (*id.*), delante de muchos españoles y como jactándose. Probablemente Auquinivin hizo tal cosa, pero aquí se aprecia cómo los visitadores introducen la grave información donde les es posible para empeorar la situación del acusado.

Supuestamente María Mullu Cargua le dijo espantada:

> Jesus mira que te a engañado el diablo que esta en tu coraçon, di Jesus y no me levantes tal testimonio que soy cristiana y tu no lo deves de ser pues dises esso, confiésate y buelvete // a Dios (35*v*-36*r*).

El incidente parece cierto -estos expedientes están llenos de visiones semejantes– y lo trataremos nuevamente más adelante, pero obviamente la última contestación de María, seguramente bastante simple en la declaración original, ha sido aumentada y hasta ornamentada por los visitadores. La declaración siguiente, de Magdalena Chaucas, no trata de Auquinivin, pero sí de un asunto conectado a la legitimación de los *kurakas* en tiempo colonial, por lo que la usaremos en el siguiente apartado, a modo de pequeño excurso.

4.7 "Para que me ayudeys a hablar con nuestros antepasados": predicamentos de don Santiago Quispi Guanca.

Ya hemos escuchado de don Santiago Quispi Guanca a los *kurakas* de Colcabamba y Guanchay y a otros testigos iniciales del juicio –ver 4.3–. Ellos lo describieron como "compañero" de Auquinivin, y un testigo dijo que juntos habían capitulado al cura Cano, "...queriéndole quitar la honra muchas veces" por seguir viviendo "...tan malamente" contra la ley de Dios y "como gentiles", habiéndose por ello convertido en "sus enemigos mortales" (13*r*). En 15*r* se acusaba a Quispi Guanca de ser "otro tal como Auquinivin" y el *kuraka* García, heredero de Colcabamba, los calificaba junto con un tal Gonzalo Marcayanac, de "yndios simarrones grandes ydolatras y que nunca parecen en este pueblo" (20*r*), los cuales, según otro testigo, no acudían "jamás a misa sermon ni a la doctrina" (22*v*).

Ahora la anciana 'hechicera' Magdalena Chaucas declara que don Santiago es "yndio pachacuraca de la parsialidad de Allauca Pomas" de Pampas (37*r*). Relata a continuación un incidente que ilustra las dificultades de la legitimación de los *kurakas* de menor rango en contexto colonial. En efecto, hacía dos años don Santiago la había llamado junto con la ya fallecida 'hechicera' Francisca Yaco Llaxa, diciéndoles

> tias mias aveys de saber que yo me parto a Lima a sacar mis proviçiones y [título de] cacicasgo porque los yndios no me obedecen ni quieren dar el tributo... (37*v*).

Pero, sorprendentemente, les pide

> ...que me ayudeys a hablar con nuestros antepasados y sepamos dellos [por ellos] si e de volver echo curaca o me e de morir en Lima... (*id.*).[146]

146 Ver el reciente análisis de Spalding (2008) de documentación de este tipo tratando el recurso a las consultas a los ancestros para diversos aspectos en la relación con la sociedad española.

A continuación Quispi Guanca les dio de beber "una chicha muy fuerte y a comer mays crudo y sanco" (*id.*) e hizo que echasen al fuego harina de "arguay sara que es mays negro" tomándolo de un mate, haciéndolo él también. Pidió que

> llamasen a su madre Anica Caymoto y a sus antepasados para quienes tenian muchos mates de chicha delante y luego levantándose todos tres esparsieron de la dicha arina por todos los rincones [...] tirandola asia arriba con manos y voca [...] en espasio de media ora (*id.*).

Magdalena declaró que hicieron el mismo ritual en otras dos ocasiones, "quando [Santiago] se ubo de yr otra ves a Lima a cobrar tributos de los yndios ausentes y quando [...] fue a capitular a su cura el licenciado Gonçalo Cano" y que los visitadores fueran a casa de Santiago para que "se las busquen y hallaran sus conopas" (*id.*).[147]

No podemos deducir de esta poca información (no se han conservado los capítulos de Quispi Guanca a Cano) si sus problemas de legitimidad derivaban de un nombramiento reciente y artificial por el poder local o del comportamiento de "cimarrón e idólatra" de que lo acusaba García. Tengo la impresión que posiblemente derivaban de ambas cosas, pero tenemos en esta información algo más de evidencia de la mezcla de procedimientos jurídicos formales coloniales con el recurso a los medios suministrados por su propia cultura en las luchas por el poder y la legitimación en las sociedades andinas en contexto colonial, y algunos datos que juntar con los de su socio Auquinivin para deducir el mundo de creencias de éste último. Don Santiago fue también posiblemente una de las fuentes de los conocimientos de Auquinivin para moverse entre los mundos andino e hispano colonial.[148]

4.8 El proceso se traslada a Lima.

En este momento sucede una inflexión en la causa. El procurador de los naturales[149] en Lima, Alonso de Castro, presenta una petición para que los autos del proceso se trasladen a Lima. En su petición declara que ya Gutiérrez –posiblemente recibiendo órdenes de sus superiores eclesiásticos, como veremos– se ha adelantado y que los autos se encuentran "exsibidos en este tribunal" (44*r*). Se refiere al tribunal eclesiástico de Lima, cuya máxima autoridad es entonces el vicario general Martín de Velasco y Molina. Comprometido en una acusación tocante a cuestiones religiosas, Auquinivin o quienes lo ayudan en

147 Es más o menos conocido que las *conopas* eran objetos rituales en piedra con la forma de las plantas o animales domésticos, usados sobre todo en ritos de fertilidad.

148 Más adelante escucharemos a testigos españoles suministrarnos más datos sobre su formación en este sentido.

149 Ver glosario final, 11.1.

este trance recurren al defensor de los indios ante la Audiencia, un funcionario perteneciente al otro brazo, civil, del sistema legal colonial.

El vicario general ordena el 20 de setiembre de 1647 que Gutiérrez entregue los mencionados autos, pero éste no lo hace, pues el 2 de octubre se le informa que Alonso de Castro reitera el pedido de entrega al presentarse al Tribunal en grado de "apelaçion nulidad y agravio" (45*r*). Castro declara allí que la acusación fue "por complaçer al licenciado Gonçalo Cano" y está hecha con "dolo y maliçia" (*id.*). El vicario ordena hacer entrega de los autos en seis días a Gutiérrez (45*v*). Pero el 21 de octubre, "aviendo visto los autos desta causa y la culpa que dellos resulta contra don Geronimo Auquinivin", Velasco ordena "se despache mandamiento de prisión en forma contra el sussodicho" (46*v*).

*****

Aunque postergaré el verdadero análisis a los capítulos finales, ahora hago una pausa en la narración y emprendo un primer comentario breve a los testimonios de los indígenas hasta aquí descritos. La acusación sobre el *wanka* no parece inventada, coincide con lo que sabemos de ellas, Auquinivin ha tratado de disimularla e igualmente en el caso de los bolos, la práctica de dar de beber a las cosas es común hasta hoy. Aunque, como se revela más adelante en el proceso, Auquinivin lee y escribe y trató bastante con los españoles, era aparentemente 'tan' idólatra como el que más. Confiado en su protección, tiene en general poca cautela en su comportamiento, y ello junto a las enemistades ganadas crean las condiciones para la acusación. En todo caso el *kuraka* 'legítimo' muestra ser más refinadamente ladino –en sentido moral– al escoger el momento preciso para hacer la acusación ante todos. De igual, manera, la cuestión de los bolos, la incertidumbre en la condición del cacicazgo, el comportamiento desarreglado de Auquinivin en lo sexual y social, su peculiar condición religiosa, parecen poder ser descritas de manera fiable por estos testimonios, a pesar de los vicios del documento que volveré a mencionar líneas más adelante.

Los testimonios de los indios parecen bien concertados desde antes, pues pidieron declarar, y explícitamente se trataba de acusar juntos de idólatra a Auquinivin usando sus propios actos, y de seguir y apoyar a García, reconocido por todos como el legítimo *kuraka*. Pero la reiteración en los testimonios viene aumentada por un hecho, además de que los cinco o seis cargos fundamentales parezcan ser ciertos. Auquinivin es enemigo personal del doctrinero. Y el doctrinero-visitador Gutiérrez, amigo a su vez de Cano, parece estar dispuesto a desaparecer ahora al indeseable Auquinivin. Así, el equipo visitador, como he podido observar ya en los testimonios –pero quedará mucho mejor precisado más adelante en la ratificación de los testigos– hace repetir monótonamente muchas respuestas, agrega otras e incluso, como veré más adelante, hace constar declaraciones que varios

de los testigos no hicieron. Todo esto, como hemos visto, no impide que podamos discriminar razonablemente en el documento, pero declaro sin embargo los pasajes en que no se puede ir más allá en la lectura e interpretación, aún empleando el tipo de lectura contextual propuesta.

5

"Y LA PRISIÓN ES CALUROSA...": AUQUINIVIN PRESO EN LIMA

Aparentemente escondido, y seguramente aconsejado de que no había otra cosa que hacer, recién el 25 de octubre Auquinivin se presenta por sí mismo a la cárcel arzobispal, pidiendo

> se me tome mi confision y se me entreguen los autos a mi procurador para que alegue de mi justicia y me defienda [...] A V.M. pido y suplico me aya por presentado... (47*r*).

5.1 "...se derramó encima della un poco": la confesión de Auquinivin.

En su confesión, tomada el 29 de octubre, Auquinivin se presenta como "cacique gobernador de Pampas de la provincia de Guaylas" y que "es de edad de quarenta y siete años" (48*v*). Preguntado por el incidente del *wanka*, al que alude aquí simplemente como una piedra, Auquinivin cambia ahora detalles de su primera declaración ante el arzobispo. Ya no dice que derramó chicha en la piedra ni para lavarse, sino que

> Lo que passo [...] es que estando este confesante con algunos yndios y alcaldes para efecto de sacar la dicha piedra como se acostumbra llebo una botija de chicha para dar de beber a todos los yndios y este confesante pidió sacassen chicha y le dio en un mate a Alonso Garcia yndio y en otro mate hecharon para este con // fesante y por estar sucio sopló sin maliçia ni bellaqueria encima de la dicha piedra la chicha y se derramó encima della un poco... y que la dicha piedra no era muy grande[150] (48*v*-49*r*).

150 Es decir que no podía ser un *wanka*.

Preguntado entonces del porqué de su autoacusación, Auquinivin responde que denunció "de si propio ante Su Señoria porque tuvo noticia que en esta raçon se procedia contra él" (49*r*), es decir que sabía que se le iba a acusar de ello. Como vimos antes, su rival García y algunos *kurakas* de Colcabamba declararon abiertamente sobre este complot en la primera visita. A la pregunta sobre la libación a los bolos, Auquinivin respondió que "jugando a los bolos con el dicho don Alonso le gano al susodicho una botija de chicha y después le pidió bolbiesse // a jugar un carnero contra un lechon" (49*v*-50*r*). Hábilmente detalla que

> contento de averle ganado cogio del mate de chicha y teniendo la bola en la mano dijo esta bola que a ganado merece beber mis sobras para que buelva a ganar (50*r*).

Y entonces

> riyendose le hecho [echó] la chicha en la dicha bola sin malicia ni modo de supresticion y esto responde (*id.*).

Además, "todos los años confiessa en el pueblo de Requay" y no en su pueblo porque "su // cura Gonçalo Cano es su enemigo y que le daba çedulas de confesión el cura de la dicha dotrina de Requay..." (49*v*-50*r*). Preguntado sobre su amancebamiento, reconoció

> haver estado amançebado con las dichas yndias pero que de seys años a esta parte no lo esta y que por tener en la dicha Ana Caja quatro hijos se acude con alguna cosa para que coman y bistan (50*r*).

Preguntado finalmente de porqué no hacía vida maridable con su mujer "bibiendo en diferentes pueblos" pese a estar amonestado a ello, negó, al parecer bien informado por su defensa, el cargo de amancebamiento, diciendo haber hecho "muchas diligencias con la dicha su muger en orden a que hiciese vida con el y se viniese a su pueblo por ser de Xauxa y nunca quiso aunque fue por ella tres beçes en diferentes tiempos" (51*r*).

Tomada la confesión, el defensor Castro pide enseguida se le libere de la prisión, "por su poca salud y porque se le está perdiendo su sementera y acienda y para que acuda a su obligación de mitas y tributos y entero de tasas que es a su cargo" (52*r*). Pero el vicario general ha dispuesto ya un promotor fiscal, el bachiller Jerónimo de Orellana, el cual acusa criminalmente el 14 de noviembre a Auquinivin de todos los cargos desprendidos de la información de los autos, pues "a cometido grabes y atroses delictos dignos de exenplar castigo" (53*v*). Pide "se declare por perpetrados y hechos de los dichos delictos" al acusado y se le condene a "las mayores y mas grabes penas establecidas por derecho... para que al susodicho sirva de castigo y a los demas de exemplo..." (*id.*). El 22 de noviembre el defensor Castro vuelve a pedir se le alcance una copia del

expediente, pero ésta nuevamente le es denegada por la justicia eclesiástica, aduciendo que "asta agora no se an ratificado los testigos" (55*r*), es decir que se consideraba necesario interrogar nuevamente a los declarantes. Para entonces, Auquinivin no la pasa nada bien, pues el defensor de naturales nuevamente pide se le libere, ya que

> pasa[n] mas de quarenta dias questa padeciendo en la carcel y la sumaria de la causa no se me a entregado para poderlo defender y es de manera que perecera en prision y porques forçoso un abogado bea toda la sumaria [...] demas de questa mui enfermo y pereçe de anbre en la carcel como lo çertificara el alcayde... (56*r*).

5.2 "...esta muy enfermo y pobresimo": padecimientos de Auquinivin.

El defensor Castro respondió a la acusación de Orellana reiterándose en la solicitud de libertad, pues "no ay culpa ni prueba della" y

> de indio capaz y de entendimiento no se puede entender que creyesse de una piedra las acçiones vitales que dizen imposibilidad con ella, [así] como la trisca de la bola a fin de ganançia de cosa de tan poca importançia como una botija de chicha y un carnero y si bien en la [esta] materia no ay poco ni cosa que sea mucha... (57*r*).

Pidió luego se le libere "en fiado" (57*r*). Al final de este alegato, y por única vez en el expediente, aparece la firma de "el doctor Avendaño" antes que la de Castro, es decir que el defensor de los naturales había recurrido a Tomás de Avendaño, jurista asesor del cabildo eclesiástico desde 1636 (ver Jaeger 1981-82:185) probablemente para que corroborase y reforzase sus razonamientos sobre la improbabilidad de la acción idolátrica de Auquinivin.

El vicario recibe la contestación y ordena a las partes que presenten los testigos de una contra otra. Sin embargo, a 6 de diciembre aún niega la salida de Auquinivin y la entrega, al menos oficial, de los autos a Castro. A f.59*r* Castro insiste dramáticamente en que su defendido esta "mui enfermo y pobresimo por estar fuera de su natural" y ahora "ba la causa dilatada por averse recibido a prueba con el termino de la provincia", es decir que había que esperar la ratificación de los lejanos testigos en Huaylas. Por tanto reitera en que se "mande acerle merced de mandarle llebar al hospital para curarse o soltarle en fiado" (*id.*).

Recién el 10 de diciembre el vicario accedió a que Auquinivin, dando "fiança de seguridad", salga a curarse al hospital de Santa Ana (59*v*), y tres días después se presentó ante el tribunal un fiador, don Juan Roldán Dávila, que garantizaba, obligando "su persona y vienes" el retorno de Auquinivin a la cárcel tras su

Figura 10. La esquina del palacio del virrey y el palacio arzobispal de la plaza mayor de Lima en 1680. Cerca de la puerta del palacio del virrey, dos sacerdotes conversan, mientras entre la multitud frente a la puerta del palacio arzobispal se aprecian algunos indios con monturas y alforjas. Detalle de un cuadro en colección particular, Sevilla.

cura en el hospital (*id.*). Sin embargo, no se le soltó, y nuevamente a fin de mes el procurador suplica que se libere a su defendido "por reverencia [de] la Santa Pasqua" (61*r*).[151]

Finalmente, el vicario Velasco y Molina dispuso las ratificaciones de los testigos en Huaylas durante un plazo de cuarenta días y las encarga al bachiller Bernardo de Noboa, entonces "cura de la doctrina de Çuche y Guayan en la provincia de Guailas" (61*v*). Noboa hablaba bien el quechua, y nos es conocido por sus posteriores visitas a Cajatambo (Duviols,ed., 2003). Finalmente se autoriza que "por el tér[mino] de la dicha prueba sea suelto [...] don Jerónimo Auquinivi dando fiança [...] el fiador a pagar lo juzgado y sentenciado en esta causa" (*id.*).

El procurador Castro redacta ahora cuatro preguntas por las que han de examinarse nuevamente los testigos, más los nuevos que se juzgaren necesarios:

> 1 Primeramente sean preguntados por el conocimiento de las partes y noticia de la causa etc.
>
> 2 Y saven que el dicho don Geronimo es buen cristiano temeroso de Dios y de su conciençia quitado de ydolatrias y supertriçiones como mui enseñado e ynstruido en nuestra Santa Fe Catolica çeloso della y de dar mui buen exenplo a sus suditos digan etc.
>
> 3 Y si saben que no es beresimil creer del dicho don Geronimo Auquinibi que hiçiese de que diese de bever a una piedra y que a este fin echase chicha sobre una bola de bolos a fin de ganar con ella en este juego porque fuera de lo contenido en la pregunta antecedente es persona entendida y capaz y no solo de persona destas partes pero de ningun raçional se puede entender cosa semejante de beras ni de trisca digan etc.
>
> 4 Y si saven que todo lo susodicho es publico y notorio publica bos y fama etc.
>
> Alonso de Castro [*rubricado*] (62*r*)

Como era usual en este tipo de interrogaciones, y aquí se observa en las preguntas segunda y tercera, tales estaban bien orientadas a inducir respuestas del tipo 'sí o no' sobre cuestiones que son ya propuestas por la interrogación. Pero hubo luego otro pequeño tira y afloja entre el vicario y el procurador de los naturales

151 Aquí, los datos de un documento –que incluímos como apéndice, 9.1.3– aunque formalmente no mencionan a Auquinivin, sí hacen referencia a la presencia del cura Cano, doctrinero de Pampas, en Lima, el 28 de diciembre. Primero se le menciona que debía estar en su curato para la residencia correspondiente, luego se le acusa de haberle quitado el sombrero en la calle a otro clérigo, lo cual era una grave ofensa, y finalmente se le excomulga por su rebeldía de no regresar a su curato. El 31 se le absuelve *ad reinsidentia* por ocho días a fin de que parta inmediatamente. Podemos deducir por lo menos que entre sus diligencias en Lima estaba el asunto de Auquinivin, y que las autoridades eclesiásticas optan por ello por enviarlo de regreso con apuro.

en torno al nombramiento de Noboa. Aparentemente el vicario pensó luego en el mismo Gutiérrez de Aguilar para conducir la revisita, pues el 30 de enero Castro recusa al cura Aguilar

> porques yntimo enemigo del dicho mi parte y lo es desde que entro por gobernador del pueblo de Panpas y pretende serlo tanvien de los dichos pueblos de Pira y Caxamarquilla y por esta raçon el dicho cura le a[¿tom?]ado mala boluntad porque el dicho cura [¿se opone a que?] entre el [¿susodicho?] al dicho gobierno... (64*r*).

Para efectuar la recusación a Gutierrez el procurador Castro presenta los testimonios de algunos residentes en Huaylas, estantes en Lima, evidentemente escogidos por el mismo Auquinivin.

5.3 "Diciendole que era un perro hechicero desbergonçado": los testigos de Auquinivin en Lima.

Auquinivin presenta ahora tres testimonios. En el primero, Pedro Alonso Muñoz, un probable mestizo, natural de Recuay y ocupado en los trajines de ropa de obrajes de Huaylas a Lima, afirmó haber oído en Recuay conversar al cura de dicho pueblo con Gutiérrez de Aguilar, y que "le oyo decir que en esta ciudad [Lima] avia de hacer al dicho don Geronimo Auquinivi todo el mal que pudiera hasta que le quitase // el gobierno... y metiese en posesion del a don Santiago yndio de Pampas" (65*r-v*). Otro, el indio Diego Alonso, de Guayán, dijo haber escuchado a Aguilar decirle en una calle de Cajamarquilla a Auquinivin "que no se cansase en pretender estar en la governación de Pampas y Cajamarquilla porque el se lo avia de quitar y poner en el a otro indio" (66*r*).

Finalmente, el indio don Jerónimo Guaman, de Llacllín, cobrador de tributo, dijo haber oído a Gutiérrez gritarle a Auquinivin en la plaza de Cajamarquilla que era "un perro hechicero desbergonçado y que le avia de quitar el gobierno que tenia y por la dicha raçon" (66*v*) y poner en el gobierno "a otro indio bastar[*quemado*, ¿do?]" (*id.*). Ante los testimonios de enemistad del cura Gutiérrez con Auquinivin, el vicario Velasco y Molina declaró por recusado "*yn totum*" a Gutiérrez y nombró por juez de la revisita al párroco Bernardo de Noboa, otorgándole el mencionado plazo de cuarenta días para la misma.

Sin embargo, Noboa contestó "que estava ocupado y asta que pasase el tiempo de la quaresma no podía acudir a las dichas provanças"(68*r*), por lo que el 23 de abril de 1648 se prorroga el plazo para la revisita. ¿Sabía Noboa que se enfrentaba a una causa problemática y dilataba por ello el asunto? El hecho es que todavía el 21 de octubre de ese año el vicario Velasco y Molina volvía a hacer presente a Noboa su comisión de la nueva visita, debiendo interrogar primero "a todas las personas de quien el dicho don Geronimo Auquinivi pretendiera valerse por testigos" (72*r*) y también a "las personas que como // testigos declararon [antes] en la sumaria ynformacion de la dicha causa" (*id.*).

6

"DE NINGÚN RACIONAL SE PUEDE ENTENDER COSA SEMEJANTE": NOBOA INTERROGA OTRA VEZ A LOS TESTIGOS

Bernardo de Noboa ya había aceptado el encargo el cinco de setiembre, y nombrado a Bartolomé de Febres como notario y como fiscal "a Francisco // Antonio Naupan, indio ladino que sabe leer y escrivir y es maestro de capilla" (76*r-v*). Sorpresivamente, aunque estaba libre bajo fianza, Auquinivin está en Guayán, pidiendo a Noboa se atiendan los testigos que le presentará:

> Don Heronimo Auquinivin governador del pueblo de Panpas paresco ante Vuestra Merced y digo que por esta provicion que presento del señor provisor de Los Reyes manda se me resiban los descargos en la caussa que contra mi se a fulminado sobre oponerme injustamente algunos actos supersticiosos y de ydolatria y porque los testigos que an de jurar en mi abono estan en este pueblo.
>
> [...]
>
> Don Geronimo Auquinivin (77*r*)

Se empieza entonces por escuchar el testimonio de los españoles amigos o favorecedores de Auquinivin.[152] En el procedimiento jurídico colonial el testimonio de los españoles valía más que el de los indios, y en esta ocasión, notoriamente, le sigue el de los indígenas que hablaban bien el castellano y eran presentados por el propio Auquinivin. Los testimonios de los españoles son muy interesantes porque dan bastante información sobre la vida e interacción de nuestro personaje con los españoles en el medio rural, y de cómo eran percibidos por ellos su persona y carácter.

152 En la convocatoria y demás autos de la nueva interrogación, Noboa se referirá siempre a Auquinivin con el título de don.

6.1 "Se a criado entre españoles desde muchacho..."

Francisco de Encinas, que había sido cura en interín reemplazando a Cano por seis meses, declaró primero saber que Auquinivin "era curaca de los pueblos de Panpas y Colcabanba", dijo que en ese tiempo le había tratado personalmente y que "le pareció ser buen cristiano temeroso de Dios quitado de ydolatrias y superticiones por berse bien instruydo en la doctrina cristiana". Dijo que siempre "le bido acudir a misa y a la dotrina y al serbicio de la yglecia mandando con todo rigor a los yndios sus suditos acudiesen a misa y a la dotrina" (78*r*). No le parecen verosímiles los incidentes del *wanka* ni de los bolos, pues

> no puede entender de un yndio tan ladino que sabe leer y escribir y se a criado entre españoles desde muchacho segun lo a entendido se pueda presumir del [de él] que diese de beber a una piedra y echase chicha en una bola con fin supertiçioso sino que // lo [h]aria por trisca o burla por conoser que el dicho don Xeronimo es triscon y chansero por aberle comunicado y conosido su natural (78*r*-*v*)

Diego de León, vecino de Recuay, que conocía a Auquinivin desde hace quince años, lo llamó "casique prinsipal del pueblo de Panpas y Colcabanba", le ha visto "oyr misa los dias festibos y muchos dias de trabaxo y asimesmo le a bisto confesar y comulgar y ser amigo de españoles y cumunicar y tratar con ellos por ser persona de mucha rason" (79*r*). Sobre el amancebamiento, aclara que "...sabe que el dicho don Xeronimo es casado en el balle de Jauja y que queriendo traer a su muger a su pueblo yso dos biajes por ella y se le ausento y que agora ultimamente la traxo y redujo a el pueblo de Panpas a donde bibe maridablemente con ella" (*id.*), y sobre las acusaciones idolátricas

> jusga de su capacidad no aria esto a mal fin sino que lo asia por modo de trisca burla y chansa como le a bisto muchas beses jugar a los naipes en el pueblo de Requay con muchos españoles y suele usar de algunas chansas que aun pasan entre los mismos españoles jugando (79*v*).

Los dos testimonios siguientes son reiterativos, excepto en algunos aspectos del último, de Laureano de León, vecino de Recuay, que también dice de la acusación idolátrica que "lo [h]aria por trisca o burla como le a bisto quando juega con los españoles a los naypes chanseandose que le soplen los naypes... y otras triscas al tono... y los mismos juegos lo atraen" (81*r*). Pero es el minero Domingo de Errada quien favorece más a Auquinivin en sus declaraciones, y nos da más detalles. Él dijo saber "que es casique", "cienpre a sido opuesto al casicasgo con don Alonso Garsia Gonsales" y que "lo conose en este tienpo por buen cristiano y temeroso de Dios y le a bisto oyr misa y confesar y comulgar y entre semana algunas beses... y asimesmo sabe que a sido amigo de saser // dotes" (81*r*-*v*). Es más,

> en muchas ocaciones en juntas de indios le a bisto este tis[ti]go repreender a los yndios en materia de las borra[cheras] y [diciendo] que dellas no se originara sino mochas superticiones y poco respeto a los sacerdotes que eran cristos en la [tie]rra a quien se debian respetar (81*v*).

Sobre las acusaciones idolátricas, dice no poder entenderlas

> por las buenas costumbres que a bisto en el y asimesmo ser yndio de tanta capasidad y rason porque sienpre le a bis-to-cumunicar con españoles y jugar a los naypes con ellos y con este testigo a jugado muchas beses a juegos diferentes y por oyr sus triscas y chansas solisitarle para que biniese a jugar por oyrle chansear (*id.*)

Juzga "no es creyble lo que le ynputan de superticion ni que lo yciese con mala fe que repucne a las buenas costumbres de cristianos católicos" (*id.*). La redacción y reiteraciones, muchas hechas seguramente también por el equipo de Noboa, esta vez para absolver en lo posible a Auquinivin, ponen a estos testimonios prácticamente en el caso inverso que en el interrogatorio inicial de Gutiérrez a los indios. Los testimonios nos brindan además información sobre el carácter estrecho de las relaciones de Auquinivin con los españoles, que ellas databan de su temprana juventud, de su especial afición al juego y las bromas y chanzas, pero también, supuestamente, de una buena vida cristiana.

A continuación Auquinivin presenta una información sobre que su rival, Alonso García, a quien llama "indio", había sido el "autor e inducidor de [¿testigos?] que jurasen contra mi [pues] es mi enemigo por la oposicion que su padre [¿tuvo?] sobre el casicasgo que oy pos[eo] y aver traydo en el govierno pleyto en este caso por cuya caussa se a mostrado sienpre contra mis acciones enemigo y opuesto" (82*r*). Pide "en todo tiempo conste esta enemiga" (*id.*). Pero como vemos, admite implícitamente la anterior posesión del padre de García del cargo, al declarar que *hoy* lo posee. A continuación se produce una "ynformacion de enemiga" en que varios testigos indios declaran sobre las diferencias que conocían existir entre Auquinivin y García.

En esta información Felipe Guaman Ananpa declara primero saber "quel dicho don Alonso Garsia es enemigo del dicho don Xeronimo Auquinibin [por causa] de querer ser curaca lexitimo... [y] a mucho tiempo que andan en estas oposiciones y controbersias..." (82*v*). Luego viene el testimonio, cuidadoso y en muchos aspectos clave, de Pablo Alfonso Mallqui, "casique del pueblo de Guanchay" (83*r*), cobrador de tributos de trenticuatro años que había declarado contra Auquinivin abundantemente en la acusación inicial[153]. Ahora es presentado como testigo por este último y declara conocerlo hace "tres o quatro años", habiendo visto "que cienpre an andado en pleitos y pendencias" con

153 Siendo allí calificado de "yndio entendido y muy ladino en la lengua española" (14r). Ver el tercer testimonio en el apartado 4.4.

García (*id.*) por el cacicazgo. En diametral oposición a lo inicialmente declarado en este aspecto, dice que

> abiendo sido curaca antes el dicho don Alonso García Gonsales oy al presente lo es don Xeronimo Auquinibin, por cuya causa los a bisto siempre enemistados diciendo el uno a el otro que cada uno es casique (*id.*).

Aclara que lo declarado "no a sido mobido de ynteres ni por tenelles odio ni enemiga a ninguna de las partes ni menos parentesco a ninguno dellos, sino por ser publico y notorio" (*id.*). Su testimonio parece ser el de un principal que conocía bien el terreno en que se movía. Estuvo de acuerdo en el complot inicial, pues no tenía a Auquinivin más que como un indio *parque* [regador] que incluso portaba armas peligrosas, de quien todos estuvieron de acuerdo que habría valido la pena deshacerse, pero sabía bien de que los títulos de caciques eran expedidos por el estado colonial. Y ahora observaba igualmente bien que Auquinivin retornaba de Lima con respaldo y tenía las de ganar. Así que optaba por manifestar simplemente que "oy al presente" era *kuraka* Auquinivin. De acuerdo a las circunstancias, Mallqui podía sostener alternativamente y con igual sustento los puntos de vista de los poderes locales en contra del gobernante cuestionado, como los del propio Auquinivin, a pesar de todo apoyado en la normativa colonial. Su testimonio resulta así, en cierta manera, equidistante entre el de los españoles que estaban completamente a favor de Auquinivin, hasta en aspectos difícilmente sostenibles, y el de varios testigos indios a quienes, como veremos más adelante, se les había inventado casi todo en la primera declaración.

A continuación viene la declaración "de enemiga" de don Josef García, principal de Guanchay. Declaró que Auquinivin y García Gonzales eran "parientes muy sercanos y que sienpre los a bisto reñir publicamente [sobre] qual a de ser casique de Panpas y Colcabanba" (83*v*). Uno al otro se decían "bos no abeis de ser casique y el otro le desia [*quemado*] no os biene de derecho" (*id.*)

A once de setiembre Noboa envía a su fiscal Naupán a que traiga al pueblo de Guayán a los testigos que declararon en la causa inicial contra Auquinivin para que se ratificasen en sus declaraciones en un plazo de dos días. Alonso García, sin embargo, pide ser interrogado en sus pueblos de Pampas y Colcabamba por ser "alcalde mayor de los pueblos" –detalle no precisado en la primera declaración– y estar ocupado en ello, lo que en realidad es un intento de eludir el compromiso (84*v*).

6.2 "No sabe ni se aquerda aber dicho lo que en ella se contiene": Noboa vuelve a preguntar a los indios testigos.

El examen de las ratificaciones de los testigos, la mayor parte de los cuales niega o atenúa sus declaraciones iniciales, nos podría llamar a desconfianza sobre la utilidad de todo el material. Pero analizándolas despacio, nos permite deducir

más sobre la naturaleza de los intereses y posición social en el pueblo y respecto a Auquinivin de los participantes en el proceso, y también de los testimonios dados en la primera ocasión. En realidad, veremos que el comportamiento en este segundo interrogatorio se lleva a cabo de acuerdo a los factores mencionados. La confrontación y reexamen de los testigos se seguía punto a punto, de modo formal y preciso y con las declaraciones iniciales contenidas en los autos del proceso, a mano del equipo de Noboa en Guayán.

Hizo su ratificación primero, el once de setiembre y en el orden de las declaraciones iniciales, Felipe Guaman Ananpa, y su desmentido a sus propias palabras en el auto inicial nos será bastante ilustrativo. En efecto, ahora sostiene que "no abia dicho que don Xeronimo Auquinibin ubiese llamado a su casa yndios ni pidiendoles chicha ni cuis ni que menos le a bisto cumunicar ni tratar estrechamente con un yndio llamado Diego Guaman" (85*r*). Preguntado porqué afirmó lo contrario, se consigna su declaración que "...el notario le mando firmar sin dalle a entender ni leelle el juramento que abia echo ni por el jues ni yntenpete" (*id.*). Pero en la declaración inicial consta que Guaman tiene sesenta y nueve años y conoce bien la lengua española hasta el punto de haber sido mucho tiempo escribano de cabildo. Se trata hábilmente pues de hacer pasar su situación por la de los testigos más ingenuos, indios "del común" que fueron más fácilmente manipulados por el equipo durante la visita inicial. Los actos idolátricos le fueron conocidos solamente de vista, pero sí afirma haber visto que Auquinivin "llebo una soltera del pueblo de Pampas al pueblo de Requay" (85*r*), que es a lo que queda reducida su acusación.

El principal de Huanchay, Josef García, cambia su declaración respecto a la condición de *kuraka* de Auquinivin. Como vimos en su "declaración de enemiga", ahora sostiene que "al presente lo es" (85*v*), dice no saber nada de los taquíes y borracheras que mencionó en su primera declaración, y sostiene que la causa de la ausencia de Auquinivin a la llegada de la primera visita fue "por causa de yr a cobrar los tributos como curaca que al presente es" (*id.*). Como ya habíamos visto en su declaración de enemiga y tal como sucedía con el experimentado Felipe Guaman, Josef García opta por negar sus declaraciones iniciales al medir bien el nuevo terreno en que se está moviendo. Así, no se ratifica en ninguna de sus declaraciones iniciales, y se repite la coartada, a pesar de que él era bien entendido en lengua española, de que no se las hicieron entender "el jues por si ni por interpete, sino que el notario le dixo recio firma aquí" (86*r*).

En seguida se vuelve a interrogar a Pablo Alfonso Mallqui, el hábil cobrador de tributos a quien escuchábamos antes exculpar a Auquinivin en la "declaración de enemiga", y que ahora es también muy cuidadoso en su negación de lo afirmado inicialmente –fue de los que declararon más abundantemente contra Auquinivin–. Sobre su denegación de la condición de *kuraka* de Auquinivin, declaró hábilmente, por emplear un término, haber dicho en realidad "que no era curaca aora [hace]

sinco años y que de quatro a esta parte lo es" (*id.*) y no haber declarado que era indio tributario, sino "que antes andaba en pleyto sobre quitale el [o]ficio de curaca a don Alonso... [y] como se lo quito por el gobierno autualmente lo es" (*id.*). Dijo "el aber firmado esta declaracion que le ynputan fue por causa de no aber dadole a entender ni leydole esta dicha declaración.." y que "se bido confuso" (86*v*) cuando se le leyó el juramento correspondiente. Al igual que García, se ratifica de su declaración inicial sólo en que Auquinivin llevó una soltera al pueblo de Recuay. En esto sentimos nuevamente el peso del equipo visitador en la redacción de las declaraciones: ahora se busca exculpar a Auquinivin de la acusación de idolatría, más bien buscando corregirle de su tendencia al amancebamiento.

Al pasarse el día siguiente doce de setiembre a las ratificaciones de los testigos de Colcabamba, el orden de los testimonios se altera, pues como vimos el *kuraka* García no quiso ir al pueblo de Guayán, y mencionó que las "viejas" tampoco podrían acudir hasta allá.

Así, acuden a declarar al mismo Guayán dos indios "del común". Domingo Ocsas afirmó que "no abia jurado" que Auquinibin era "yndio soberbio" ni juntaba viejos y viejas para hacer borracheras, y que "oyo desir" a don Alonso García lo del *wanka*. Pero "aunque el se hallo en la dicha pirca cuando se estaba asiendo no lo bido por sus ojos" por estar "de la otra banda de una pirca del corral" (87*r*). Pero "un miercoles acabada la dotrina" vio el juego de bolos y que Auquinivin "bebido un poto de chicha, lo que sobro del poto lo echo en la bola con que jugaba y le pareció a este testigo que lo yso burlando porque le dijo a la bola riendose bebe bola // para que yo gane" (87*r-v*). Ya no se le pregunta por los maltratos de Auquinivin, borracho, "de obra y palabras a todos los yndios e yndias" (23*v*). Y Juan Vernal, yerno de un anciano golpeado por Auquinivin, niega todo lo dicho en la declaración inicial, y no se le vuelve a interrogar sobre las armas que portaba Auquinivin en "una caxa de carniceros" (29*r*) ni en lo que experimentó él mismo durante la extracción del *wanka* de su sitio.[154]

Ahora, el bachiller Noboa dirige a su notario una orden para ir junto al intérprete Juan Francisco, "yndio muy ladino en la lengua española" (89*r*), a los pueblos de Pampas y Colcabamba a confrontar a los demás testigos, pues "no an querido pareser a retificarse [ratificarse] poniendo algunas escusas" (*id.*). Entre los que faltaban está el testigo principal, Alonso García, el rival político de Auquinivin, quien sin embargo seguramente contemplaba ya que las cosas se habían puesto totalmente de favor de su enemigo.

Ya en Colcabamba, el notario Febres interroga a Gerónimo Guaman Tuya, un indio a quien Domingo Ocsas mencionó como golpeado por Auquinivin. Este dice ahora saber que Auquinivin es *kuraka* "lexitimamente y al presente lo esta sirviendo" (*id.*). En lo demás, no se ratifica en su declaración original, y

154 Comparar con las declaraciones iniciales de los dos al final de 4.4.

respecto a la irreligiosidad de Auquinivin, "sí sabe que todos los dias festibos que se a allado en esta dotrina la oia," y "asimesmo siempre lea bisto confesar por las quaresmas y comulgar" (*id.*) y niega todo lo antes dicho. En el caso de este indio del común, y asustado, vemos claramente que si su primer interrogatorio pecaba por exceso en el afán de incriminar a Auquinivin, éste está efectuado a favor del acusado bajo presión de la necesidad de salvarlo de un aprieto y de la aparente diligencia del propio Noboa de cumplir con el encargo.

Ahora toca declarar al mismo Alonso García. Su ratificación es escueta, pero ante la deserción de todos los participantes en el complot, él se ratifica en lo básico de sus incriminaciones iniciales a su rival. Sin embargo, niega –estratégicamente– el primer punto, el haber dicho que Auquinivin no era *kuraka* legítimo, que fuera soberbio, pleitista, "gran embustero y traidor" e inclusive que hiciese juntas de indios viejos y taquíes. Esta última negativa, aunque la observación posiblemente fuera cierta, coloca al cargo más bien como una acusación probablemente añadida por el equipo visitador inicial, preocupado en otra de las manifestaciones irreligiosas del comportamiento de Auquinivin. En el segundo punto, la larga declaración sobre los sucesos en torno al *wanka* durante la *pirca* del corral, García se "retifica [ratifica] en ello como testigo de vista". En el tercer punto, sobre los bolos, igualmente. En el cuarto, sobre el amancebamiento de Auquinivin, sus muchos hijos en sus 'mancebas', no vivir con su esposa y haber capitulado a su cura con otros dos "yndios simarrones grandes idólatras" (20*r*), García igualmente se ratifica. También se ratificó sobre el quinto punto, la grave acusación de haber escuchado a Auquinivin jactarse de que el arzobispo Villagómez no lo había tenido por culposo (*id.*).

Otra de las autoridades de Colcabamba, Cristóbal Poma Libiac, negó todas las acusaciones contenidas en el primer punto, aunque reconoció haber estado en la minga de Auquinivin, dijo que "no lo vido por sus ojos sino que como dicho tiene [en el expediente] se lo dixo Don Alonso García Gonzales..." (90*v*) y sí se ratificó en la acusación sobre los bolos, hecho del que fue testigo. "No oyó semejante cosa", dice respecto a la mención de Auquinivin sobre la supuesta exculpación de Villagómez.

La única en asistir de las mujeres convocadas, que como veremos evidentemente no pudo huir por sus condiciones físicas, es María Mullu Cargua, la anciana vecina que nos suministró algunos datos de las creencias de Auquinivin, "que a el pareser tiene mas de cien años porque apenas podia ablar i handar y eso con dos muletas" (91*r*). En quechua afirmó que no se acordaba de nada "y lo que se acuerda es que quando estubo en este pueblo el licenciado Juan Gutierrez de Agilar... la llevaron los alcaldes a la carcel de este pueblo" (*id.*) y que al tomarle éste juramento dijo que "no sabia del dicho don Xeronimo Auquinibin sino que era un yndio buen cristiano y temeroso de Dios" (*id.*). Ahora bien, las otras dos ancianas 'hechiceras' inculpadas por Auquinivin no declararon "por estar ausentes del pueblo" (92*r*).

En general, las reacciones anotadas son debidas a que Auquinivin ha conseguido respaldo en Lima ante la Audiencia. Los indios, que ven abortado el complot y tienen ya a Auquinivin en la zona, ahora evidentemente tratan también de eludir involucrarse más, pues son el eslabón más débil en la cadena ante el apoyo obtenido por el odiado gobernador indio.[155]

6.3 La sentencia.

Así, el 25 de setiembre de 1648 se cerró en Guayán un sobre "demano serrada [y] sellada" con un "quaderno de nobenta y una fojas" (92*r*) conteniendo toda la causa que hemos examinado en este trabajo, y que fue entregado por Bernardo de Noboa al "licenciado don Gonsalo de Justamante presbitero" (*id.*), quien probablemente lo llevó o remitió nuevamente a Lima. Allí, el procurador Castro solicitó sentencia en 29 de octubre. El promotor fiscal, para este momento el bachiller Antonio de Tejeda, pidió, pero sin argumentar demasiado, no admitir "las exsepsiones por el susodicho alegados por ser como son frivolas pues los testigos en su favor no pueden tener mas de credito que el abonar su persona y no para probar la negativa que no puede ser negativa sino qoartada..." (folio suelto, *r*, entre 93 y 94).

En el fallo, el vicario Martín de Velasco declaró finalmente que en la causa "contra don Geronimo Auquinivi cacique y governador del pueblo de Pampas... casado con Barbola Manco Pachoa yndia...", "devo de absolver y absuelvo y doy por libre al dicho don Geronimo Auquinivi", benévolamente ordena "... le amonesto que de aquí en adelante no trate ni comunique a las dychas indias [sus amancebadas] en parte pública ni secreta..." y "...also y quito cualesquiera secretos y enbargos de bienes que por la dicha causa se le hicieron... por esta mi sentencia definitiva... con parecer del doctor don Joan Blasquez... catedrático de prima de leyes en la Real Univerçidad mi assesor..." (95*r-v*).[156]

155 Nuestro expediente, tal como lo interpretamos, parece ofrecer así un inesperado ejemplo documental de los orígenes de esa actitud tan peruana de apoyar a quienquiera que gane en una disputa por el poder, o alternativamente no inmiscuirse y ni siquiera pronunciarse hasta que las cosas se definan a favor de uno u otro. Sin embargo, como señalamos en la nota 53, tal actitud parece tener sus orígenes más generales en la sociedad tradicional misma, que no admite otra organización que la encabezada por un solo líder, que encarna todo el cuerpo social (Sahlins [1969]1984).

156 Ver la sentencia completa transcrita como apéndice 10.1.4.

7

AUQUINIVIN BAJO LA LUPA: ¿SINCRÉTICO, ACULTURADO, RESILIENTE, HÍBRIDO?

En su tratamiento de un *kuraka*, Francisco Gamarra, del pueblo de Iguari en los años 1670, K. Mills notaba que muchas de las evidencias contenidas en esta clase de juicios podrían ser adecuadamente "...archivada[s] en sobres con etiquetas diciendo 'luchas de poder local' o quizá 'manipulación estratégica de acusaciones de idolatría para múltiples fines', y podría[n] nutrir la ya abundante literatura tratando las elites indígenas post-conquista"(1996:198). Pero se preguntaba a continuación si el investigador debería detenerse en estas visiones esencialmente unidimensionales: ¿qué pasaría si los sobres de evidencia clasificada en esta forma habitual son reabiertos para observar qué más hay allí?, y enumeraba enseguida una serie de otros aspectos presentes a un mismo tiempo en ese material (*id.*). Así, la misma riqueza de estas fuentes genera varias opciones para su empleo. Usando un documento más extenso, elegí para este trabajo una forma expositiva, que aunque genera sus propios problemas, me pareció capaz de acercarse a una visión más holística –como la arriba reclamada– y también ofrecí una interpretación distinta del documento mismo.

Abordaré ahora la discusión analítica final, dividiéndola en dos capítulos. En el presente repaso primero los anteriores tratamientos del expediente para una breve comparación de mis conclusiones sobre el personaje con lo que dijeron sobre él quienes lo abordaron antes. Luego hago una "disección" breve –hasta donde ésta es posible y hasta donde el término cabe– de mi personaje, consistente en algunas observaciones analíticas tratando de unir su singularidad personal prehistórica y los datos de su comportamiento concreto en el caso estudiado con los aspectos generales de su condición sociocultural y contexto histórico, examinados en los capítulos contextuales introductorios, y con los determinantes del lugar social que le asignaba la sociedad mayor, para tratar de llegar a algunas generalizaciones. Busco llegar también a cier-

tas conclusiones sobre la razón de ser del comportamiento de Auquinivin, disociado en lo personal, pero funcional al sistema colonial. Como ninguno de los tratamientos anteriores que menciono abordó el documento utilizado de la manera a la vez extensa e intensiva en que creo haberlo hecho, hago luego una discusión metodológica sobre la forma de análisis del expediente y llego a algunas conclusiones más, dejando la discusión de algunos aspectos teóricos más generales para el siguiente capítulo final.

7.1 Anteriores tratamientos.

Hasta donde he podido verificar, quien exhumó el expediente de Auquinivin para la investigación fue Luis Millones, en un artículo de 1978 que se tradujo al año siguiente en la revista *Ethnohistory*. Tiene el gran mérito de haber llamado la atención sobre el documento por primera vez y haberlo resumido todo, y lo trata junto con otros cinco casos, y más en atención a las relaciones de Auquinivin con los 'hechiceros' acusados, aspecto que precisamente hemos dejado de lado aquí. Concluye acertadamente en que los cargos son el resultante de "una conjura gestada con el cura (Gonzales Cano) y el curaca (García) de Pampas" (1978:257), pero lo califica simplemente de *kuraka* –que incluso manejaba poder económico y político considerables (266)–. No se detiene mucho en la cuestión de las contradicciones entre la primera y segunda visitas (258). El tratamiento de K. Mills (1994; 1997:79,97-98,99-100), dado el interés de este autor por la religión colonial andina, trata sobre los 'hechiceros' implicados en la causa, y no sobre Auquinivin.

Ha sido N. Griffiths quien ha sumillado y analizado con más detalle el proceso como tal, haciendo notar primero la virtual indistinción en el mismo entre los cargos de idolatría y hechicería a Auquinivin (1996:65-68). En el resumen y análisis de todo el caso (169-71), a pesar de algunas diferencias de detalle en la lectura del documento, señala acertadamente que el asunto central era la disputa del cacicazgo, que había un complot entre el visitador Gutiérrez y el cura Cano, y destaca que la inspección de Noboa reveló los defectos de la primera visita. Sin embargo, no se detiene en explorar sobre la naturaleza del estatus originario de Auquinivin, y así atribuye la usurpación del cargo sólo a la exagerada arrogancia de que lo acusaban sus enemigos, sin mencionar su nombramiento por la Audiencia, señalado por testigos, y el apoyo recibido por españoles locales en la inspección de Noboa a alguien que se había "criado entre españoles". Tampoco repara en que la investigación de Noboa estaba inclinada en sentido contrario a la primera, y que no fue sólo el vicio procesal de la evidente fabricación de los testimonios el que condujo a la liberación de Auquinivin, sino el decisivo apoyo de las autoridades civiles en Lima y el aparente cumplimiento del "encargo" por Noboa.

El tratamiento más reciente al proceso antes del presente es de K. Spalding, en un artículo (2002) donde compara de modo muy original el caso estudiado

con otro contenido en estos expedientes. Allí, en un incidente en Corpus en el pueblo de Chaupimarca, un *kuraka* enemistado con el sacerdote de la parroquia supo competir por los prosélitos, en la perspicaz observación de la autora, con las herramientas de su cultura, al organizar por su cuenta un reparto de carne al final de las celebraciones cristianas. Al ser acusado por el sacerdote de actos reñidos con el cristianismo, el *kuraka* supo presentar su reparto como un acto de caridad cristiana y logró que los prosélitos lo acompañaran en su interpretación, por lo que fue liberado.

Y en el caso de Auquinivin, nuevamente hay algunas diferencias de detalle respecto a la lectura del documento. Ella no se detiene en el proceso en cuanto tal, pero identifica a Auquinivin como un ladino, alguien "autodenominado como *kuraka*" (63) y reconoce que el asunto principal detrás de la acusación era el pleito por el cacicazgo. Ahora bien, la autora interpreta la actitud de Auquinivin de dar de beber tan abiertamente a la piedra como un intento de competir invocando delante de los indios a los poderes sobrenaturales en la lucha con su sobrino García por el poder. Aunque la hipótesis es muy sugestiva, me parece más bien que en este segundo caso Auquinivin pidió permiso –en verdad no sabemos que tan disimuladamente, pues hay distintas versiones– al *wanka* para moverlo más por auténtico respeto que por afán de competir, arriesgándose incluso por ello. Para la competición por el cacicazgo –del cual ya disponía– me parece que confió más, como ladino "criado entre españoles" del apoyo de los residentes españoles locales y hasta de las instancias legales coloniales más altas.

7.2 Un intento de 'disección' de Auquinivin.

7.2.1 Auquinivin como 'ladino' colonial.

En cuanto al objeto mismo de estudio, el indio ladino colonial, las situaciones bastante vívidas de este caso muestran los varios niveles de análisis del tema de acuerdo a las varias desinencias del término ladino. Lo primero que resalta es que el 'ladinismo' lingüístico y social está inextricablemente ligado a un complejo de transformaciones culturales y sociales que impactaron diversamente en los individuos, en su posición social, opciones vitales y aún carácter psicológico, de acuerdo a su grado de involucramiento con la sociedad española. Así el tema, como señaló Duviols tempranamente ([1971]1977), puede ser mejor analizado, como señalamos en la parte introductoria, como parte del examen concreto de los primeros pasos del complejo proceso social llamado 'mestizaje', sobre el cual nos detendremos algo más adelante. Y, como él también indicó allí, mucha otra documentación de este tipo puede ser vista a esta luz.

Ya hemos distinguido por lo menos tres significados relevantes en el capítulo 1, y podemos recapitularlos aquí: por un lado tenemos el uso más corriente

en los documentos coloniales, referido a la competencia lingüística en castellano, que se acompaña con frecuencia en la presentación de declarantes indígenas. Así, Alfonso Malqui, principal de Huanchay, fue descrito por el notario como 'yndio entendido y muy ladino en la lengua española' (14*r*), mientras Alonso García Gonzáles, el *kuraka* despojado, era para el mismo '...yndio ladino y de mucha raçon en la lengua española'. Pero también en el expediente se usa 'ladino' como indígena que participa de los usos culturales españoles y no sólo del idioma, es decir una palabra más o menos equivalente al término 'aculturado'. El documento registra, por ejemplo, que el principal García Gonzáles habría amonestado a Auquinivin por dar de beber al *wanka*, y le atribuye la expresión '...tio como siendo curaca y tan ladino haceys eso de dar de veber a una piedra si voys haçeys eso peor lo aran los demas yndios que os estan mirando' (18*v*). Como inmediatamente después el testimonio de Cristoval Llibiac Poma repite el mismo uso en la expresión '...si vos que soys yndio ladino haceys esto dando tan mal exemplo que haran los demás que os están mirando..." (21*v*), podríamos pensar que son palabras del visitador o el notario puestas en boca de los declarantes, pero en todo caso sí atestiguan el uso lingüístico español del segundo de los sentidos señalados en un mismo documento. Ahora pasaremos a examinar más el tercer sentido, de calificativo moral, que es evidente en la descripción de Auquinivin como ladino.

7.2.2 El ladinismo como calificativo moral.

Un primer nivel de análisis del comportamiento de nuestro personaje se corresponde a más o menos a lo que llamaríamos doblez moral, y está descrito en algunas de las descripciones de él por sus adversarios. Por ejemplo el *kuraka* de Huanchay lo llamó, usando esta acepción, "...indio soberbio, revoltoso y ladino..." (11*v*). En su petición al visitador, los principales de Colcabamba lo acusaban de tratar de quitarles los cacicazgos con "deligensias maliciosas" (16*v*).

Pero además el proceso exhibe un amplio muestrario de dicho comportamiento. Su autoacusación ante el arzobispo Villagómez, adelantándose a sus denunciantes, sería sólo una muestra de sagacidad, pues por ejemplo en aquella ocasión aseguró que "si [las libaciones] huviera sido cossa que tuviera malicia no lo hiciera delante de todos los indios..." (1*v*) para no dar ocasión a que lo acusasen, y que su intención era sólo "triscar y reirse" (*id.*). Pero no le mencionó al arzobispo su reciente nombramiento como *kuraka*, que lo hacía peligrosamente más culpable de la 'idolatría', y luego pasó a acusar para descargarse de la sospecha de idolatría –tratando incluso, otra vez contradictoriamente, de cambiarles algo los nombres– a dos "indias viejas" y a un "viejo" conocidos suyos. Más adelante osó decir, como vimos, probablemente deformando alguna expresión del arzobispo, que éste incluso le había felicitado en aquella ocasión por su

comportamiento.[157] Quizá quería desalentar también con ello por adelantado alguna acusación de sus enemigos, pero en todo caso esto último nos brinda un excelente ejemplo de la clase de ambigüedad del ladino a que queremos hacer referencia. Luego, como vimos, cambió hábilmente en Lima varios detalles de su declaración inicial, pero eso fue algo que, como acabamos de ver, hicieron también casi todos sus acusadores en la revisita.

Hay que notar enfáticamente que esta clase de ladinismo que denominamos –provisoriamente– 'moral' resulta así atributo de virtualmente todos los participantes indios importantes del proceso. El *kuraka* García dio una buena muestra cuando desde el principio amenazó implícita y maliciosamente a Auquinivin al contemplar las libaciones junto con los demás testigos: "...¿también das de bever a los volos? [¿] cómo a la piedra?"(1*v*).[158] Y, como vimos, la mayor parte de acusadores en la segunda visita dijeron no saber nada de las acusaciones o inventaron excusas de diverso tipo para eludir la responsabilidad.

Ahora bien, este calificativo de tipo moral corresponde a un comportamiento que era característico de este sector social y que ha pasado en cierto modo a formar parte del "carácter nacional" peruano. En efecto, las ambigüedades de la posición social de los personajes y sectores sociales que quedaban entre ambos mundos les exigían una serie de estrategias sociales de comportamiento 'zigzagueante' para quedar bien o transar de algún modo entre ambos mundos sociales conflictivos con que se conectaban. Pero, por otro lado, la coexistencia causaba una efectiva fusión cultural, tanto a nivel de simples 'habitus' como de cosmovisiones, dando lugar al llamado mestizaje cultural o sincretismo. Así, en lo que respecta a este aspecto de cierto doblez moral, éste podría conceptuarse así como parte de la herencia de aquella "inconstancia del alma salvaje" (Viveiros de Castro) que incluso trasegó a la psicología criolla.[159]

Todos estos aspectos eran y son normales en una población colonial o postcolonial. Pero en el caso específico de Auquinivin estaban notoriamente acompañados a su vez de lo que podríamos llamar un desarreglo general de la personalidad. Es interesante cómo ello era en varios casos una exacerbación de los caracteres 'normales' arriba mencionados, pero no era percibido así por la comunidad ni por quienes actuaban como los 'guardianes de la moral' de la otra sociedad, los sacerdotes españoles. Sin embargo, como veremos,

157 Ver 4.3, declaración del principal Josep García.

158 A lo que siguió, como vimos antes, la respuesta inmediata o la aclaración santurrona posterior de Auquinivin de que la piedra no tenía boca para beber. Ambas posibilidades, en todo caso, son ejemplos de la clase de ladinismo que aquí abordamos. Recordemos también que declaró las intenciones de su complot desde el principio: "sedme testigos para que cuando aya ocasión acusemos a este don Geronimo..." (19*v*).

159 Finalmente este comportamiento pasó a denominarse "criollada" en el castellano urbano de Lima, mientras, como vimos, los criollos se referían a lo mismo en los indios como ser "ladino" en el sentido moral mencionado.

varios de aquellos rasgos sí debían ser útiles a miembros más pragmáticos de la sociedad española, convirtiendo a Auquinivin en un individuo funcional al sistema colonial, lo cual le valió su defensa entre los españoles residentes locales y en la capital.

7.2.3 Desarreglos de Auquinivin.

Las descripciones de Auquinivin presentan rasgos que podríamos llamar de una persona en extremo desarreglada. No vive con su esposa, a la que tiene en Jauja, y tiene "mancebas" con hijos a quienes, como vimos, acudía con "...alguna cosa para que coman y bistan" (50*r*). El principal de Huanchay, en efecto, le acusaba de tener "muchas yndias solteras y viudas desta doctrina en quienes tiene hijos como gentil..." (12*v*) y esa era una de las principales preocupaciones de los doctrineros. Al final, como vimos, su único castigo fue que volviese a vivir con su mujer.

Aparentemente pasa bastante tiempo ebrio, y es probable que parte de su ebriedad hubiese sido de poder: dispone relativamente desde hace poco –cuatro años, según un testigo– del curacazgo y de su ventaja económica de poder disponer del tributo. Recordemos también que como "ynga" –chancea– decía que debía tributársele cuyes y chicha para regalarse. Así, Pablo Alfonso Mallqui, cobrador de tributos, lo calificó duramente en la primera declaración de "indio parque, común y tributario de malas costumbres, visioso, sovervio e yncorregible que siempre y continuamente se emborracha privandose de juysio..." (14*r*). El *kuraka* García lo calificó junto a sus asociados Santiago Quispi Guanca y Gonzalo Marcayanac, de "yndios simarrones" (20*r*).

Su comportamiento es en ocasiones muy violento pues "da de palos a los indios maltratándolos de obras y palabras... (21*r*) y "descalabró el otro día al fiscal Gerónimo Llaxa Gualca, a don Juan Condor y a Martin Umpas / indio siego y a otros muchos" (23*v*-24*r*). Pero los testigos españoles en la revisita de Noboa pusieron, como vimos, acento en el lado bromista de su personalidad: "es triscón y chansero..." dijo un cura reemplazante de Cano que afirma "aberle comunicado y conosido su natural" (78*v*). Un vecino español dice que suele hacer burlas, "como le a bisto quando juega con los españoles a los naypes chanseandose que le soplen los naypes... y los mismos juegos lo atraen" (81*r*). Otro afirmó, como vimos, buscar su compañía "por oyr sus triscas y chansas" (81*v*).[160]

7.2.4 Un paso más allá: transtornos.

Sin intención de ingresar a un uso arbitrario de categorías patologizantes, creo que en él habían varios caracteres que podrían llamarse claramente transtornos, aunque haya que reconocer los mencionados poderosos condicionantes cultura-

160 Estos ejemplos nos muestran un comportamiento 'ladino' en sentido moral tanto en y hacia el interior de la comunidad como hacia los españoles exteriores a la misma.

les y sociales.[161] Ya su frecuente ebriedad, aunque no tenemos cómo precisarla más, es de tipo claramente asocial, y mal vista por todo el pueblo. Aparentemente obliga a los ancianos para acompañarle en ella. Pero el ya mencionado Pablo Mallqui, ex cobrador de tributos, lo acusa además de amenazar "con las armas encubiertas a los cobradores de tasas" (14*v*) –antes de su nombramiento, se entiende– y otro testigo dice que porta "una daga encubierta y una caxa de carniseros [con cuchillos]" (29*r*).[162]

Y su vecina María Mullu Cargua, que era también su consejera, da testimonio de una auténtica visión de Auquinivin. Como recordamos, un día, llegando de Jauja fue a ella diciéndole que le había traído desde allí "porque estando yo alla en mi cassa te vide entrar abriendo las paredes della y me sacaste y as venido guiandome por todo el camino y esto es sierto y no me lo puedes negar... (35*v*). Pero no podemos exagerar en torno a esto, pues no es sino un ejemplo del varias veces señalado espíritu atormentado de los indígenas ladinos, del que hay muchos ejemplos de este tipo en esta clase de documentación.[163] Y ni siquiera podemos estar seguros de emplear el término de transtornos, pues bien podría tratarse de transformaciones de las visiones de espíritus y otras entidades sobrenaturales que son frecuentes en la gente de las sociedades tradicionales en estado de vigilia.

7.2.5 La religiosidad de Auquinivin.

Un rasgo particularmente interesante, y que el interrogatorio permite explorar bien, es la religiosidad de nuestro personaje. Habría que hablar, en este aspecto, quizá más en él de una coexistencia de religiones, pues no aparece mayor evidencia de las llamadas creencias sincréticas. Cree de modo aparentemente espontáneo, como todos en su contexto indígena, en la libación a los objetos. Pero toma aparentemente muy en serio el culto al *wanka*. La acusación inicial dice que le dio de beber "invocando y llamando a sus guacas al modo de su gentilidad" (10*v*) e incluye su invocatoria en quechua al *wanka*[164], y se mencionó –aunque quien lo hizo fue su principal enemigo y acusador– que trató a la misma "con gran temor y reverencia como si fuera la dicha piedra su mesmo Dios y criador" (18*v*).[165] La consciencia del riesgo que implicaba la ceremonia de ofrecerle una libación le hizo mostrarse tur-

161 La conexión o supuesta conexión entre mestizaje y patología mental ha sido analizada desde los orígenes de la moderna psiquiatría peruana.

162 Este deslizamiento hacia el comportamiento criminal no impidió, naturalmente, la defensa que se hizo de él por las autoridades coloniales.

163 Su rival García dirá, quizá en este sentido: "...tiene mala alma..." (19*r*).

164 18*r-v*, entre otros, ver capítulo 4.

165 A f. 13*r*, entre otros lugares, se le acusa de vivir, junto a un asociado, "como gentiles". Mallqui le acusa de "grande idólatra y hechicero..." (15*r*). Los caciques de Colcabamba, de "mal cristiano yndio hechicero..." (16*r*), etc. Otro testigo dice que él y su asociado no acuden "jamás a misa sermon ni a la doctrina" (22*v*), ver 4.7.

bado, como recordaremos, frente a la observación de su rival acerca del mal ejemplo que ofrecía a los demás indios testigos.

Pero inclusive un indio del común, al declarar en su contra, señala que después de la ceremonia "sintió el mismo menos dificultad en moverla y sacarla..." (30*r*). Aunque pudiese haber mala intención del equipo visitador de Gutiérrez, en su caso parece tratarse más de la sugestión del ritual.[166] Ya anotamos que la hermana de Auquinivin recordaba una ceremonia de adivinación de su hermano: soltar un cuy en una quebrada. Y, como vimos también, su vecina, una anciana "hechicera" a quien consultaba "muchas cosas" recordó también que, según ella, Auquinivin le obligó a "sobar y untar" para sanar a su madre.[167]

A pesar de todas estas acusaciones, que forman el núcleo mismo del proceso, durante la revisita de Noboa se pudieron leer testimonios de signo inverso –a veces demasiado–. En efecto, a diferencia de Cano, a un cura que fue su reemplazo por seis meses, Auquinivin "le pareció ser buen cristiano temeroso de Dios quitado de ydolatrias y supersticiones..." y siempre "le bido acudir a misa y a la dotrina y al serbicio de la yglecia" (78*r*). Un vecino de Recuay le ha visto "oyr misa los dias festibos y muchos dias de trabaxo y asimismo le a bisto confesar y comulgar..." (79*r*) y un minero afirma le ha visto reprender a los indios por las borracheras, pues de ellas "no se originara[n] sino mochas supersticiones y poco respeto a los sacerdotes que eran cristos en la [tie]rra" (81*v*). Evidentemente estamos ante las dos caras de testimonios con intereses opuestos. Muy posiblemente la verdad esté en un punto medio, en el sentido de que Auquinivin, como "criado entre españoles", haya participado simultáneamente de ambos sistemas religiosos, y que ello haya sido parte de su condición de ladino colonial y de la necesidad de su perpetuo acomodo entre las dos culturas. Podemos anotar que también este factor de dualidad debe haber estado, junto con el de las reglas del matrimonio cristiano, entre los fundamentales en su malestar psicológico.

Volviendo a la acusación principal, esta idolatría específica, probablemente compartida por todos los declarantes indios, fue primero gravísima con Auquinivin el indeseable, para después resultar inexistente con quien, en términos del cronista Guaman Poma, pasó a 'tener favor'. Esto sí avala las observaciones de la necesidad de ser extremadamente cuidadosos con el contexto de los procesos y declaraciones de este tipo, así como de la posición social e intereses de los declarantes y participantes en el proceso sin que, evidentemente, por ello su contenido sea inválido o inútil.

166 También es posible que como todos (incluso Auquinivin) estuviesen recelando de lo que estaban haciendo con el *wanka*, la piedra pareciese moverse más fácilmente una vez hechas las ofrendas.

167 Ver 4.6, más arriba.

7.2.6 Comparando con los criterios tradicionales andinos de poder político.

Ahora procederemos a una breve confrontación de los datos sobre el comportamiento Auquinivin con los criterios exigidos por las estructuras tradicionales de poder en los Andes hasta donde hoy se conocen. En primer lugar habría que precisar en que muchos de estos criterios más generales eran y en algunos casos son –en transformación moderna– la forma local de algunas normas de poder político ampliamente extendidas en las sociedades tradicionales en general y de jefatura en especial. Como vimos en el primer capítulo, el sistema en su forma prehispánica tenía a la habilidad y suficiencia como factores primordiales en la elección entre los hijos o miembros del grupo parental del *kuraka*. En tiempo colonial temprano, como vimos, el factor de parentesco se vio transformado y luego socavado por las disposiciones coloniales, generándose problemas al sacar a los indios "de sus fueros", en la conocida expresión de Polo Ondegardo. "Saben el cómo y cuándo se debe hacer"[168], "escogían entre los principales... el que fuese más hábil y de mejores costumbres"[169], son algunas expresiones de testigos tempranos que citamos allí. Y los ejemplos de reemplazos turbulentos de *kurakas* registrados por el expediente de Reque de 1595 exhumado por Rostworowski nos brindaron algunos ejemplos respecto de estas situaciones en tiempo colonial temprano.

Lógicamente, varios de estos criterios han persistido o lo habían hecho hasta tiempo reciente en la elección y "control" de las autoridades políticas como alcaldes y gobernadores en lugares que han sido objeto de estudio etnográfico. Como mencionamos en la introducción del libro, el estudio de Roger Rasnake ([1987]1989) sobre las autoridades del cantón de Yura en Bolivia nos ha sido útil para efectuar comparaciones, pues el autor exploró el tema en una situación en que incluso las autoridades preservaban el nombre de *kuraqkuna.* De ellos, el de más alto rango era elegido por la comunidad y nombraba a su vez a los miembros de los demás cargos, situados en orden jerárquico descendiente conforme la jerarquía de los *ayllus*. Sin embargo, cualquiera no podía ser elegido como *kuraka*. "...Mucho de lo que hacen hoy los kuraqkuna también habría sido muy conocido a los kurakas [hereditarios] de los siglos pasados", anota el autor (151), y, aunque las fuentes coloniales, como vimos, hablan algo de eso, queremos ampliar esa información con la de los criterios sociales para elegir un *kuraka* en tiempo reciente en Yura para dar algo de luz sobre la insatisfacción que causaba el comportamiento de Auquinivin entre los indígenas de Pampas en 1647.

Rasnake caracteriza al *kuraka* moderno de Yura ante todo como dirigente moral (78). Sus informantes, algunos de ellos ex-*kurakas*, lo caracterizaron como *k'acha runa*, una "persona admirable" (*idem*). El *kuraka* era en Yura

168 Documento citado en Assadourian ([1987]1994:213).

169 Santillán [c.1563-72]1927:23, citado en Ramírez 1996:24.

> ...idealmente alguien que no discute ni se inclina por la violencia, que es honesto, que sabe hablar bien y que despierta respeto. También es importante un sentido de dignidad personal, pero sin pomposidad, el kuraka debe ser *ancha humilde* [muy humilde], un *runa cabal*, un hombre circunspecto, nada abusivo en su trato con los demás. Los informantes añaden que el kuraka debe tener una memoria excepcional y asimismo relaciones de amistad con más miembros del ayllu que cualquier otro hombre (79).

De aquí podemos de deducir al menos parte de las razones del descontento generalizado con Auquinivin: no cumplía ni medianamente con las condiciones para un líder en términos tradicionales. Por el contrario, su comportamiento además de abusivo, le impedía defender adecuamente los intereses indígenas, en parte por incapacidad y en parte por compromiso con los españoles que lo colocaron en el puesto. Explorando aquí solo en la primera parte de esta doble situación del pasado, es de reflexionar cómo los sistemas tradicionales de autoridad, en su forma moderna, con su asignación de cargos de acuerdo a la edad y avance social de los nominados, se aseguraban de la madurez personal de los mismos para el ejercicio de los cargos. Y en el escalón más alto, son seleccionados quienes exhiben mayor prestigio social y capacidad económica o de convocatoria por poder sostener una mayor red de asociados a través de las redes de obligaciones y deberes recíprocos. La asignación momentánea y sin control de cargos al interior de la gran organización estatal, en contexto moderno, significa en todo sentido el polo opuesto a este sistema.

La monografía de Rasnake expresa la calidad personal buscada por el sistema tradicional con la expresión de los informantes de Yura al hablar de su *kuraka* como "runa cabal". Sólo entre ellos se podía elegir a una autoridad política que funcionase efectiva y legítimamente. En tiempos más antiguos, y en contexto de los *kurakas* hereditarios, esta autoridad, que se legitimaba constantemente por su funcionamiento efectivo, explica la reacción de risa que produjeron entre los mismos indígenas los primeros gobernadores del cabildo indígena impuestos por Toledo, indios del común, reacción descrita por Guaman Poma en un pasaje que transcribimos en 2.1.1.[170] Pero, como registra el mismo Guaman Poma y como vimos en nuestro expediente, esta risa se tornaría en reserva, secreta censura y miedo, conforme el sistema colonial fomentara el ascenso de estos personajes a su servicio a la posición de *kurakas*.

7.2.7 Lugar social de los ladinos en la sociedad colonial.

Aunque el caso examinado es tardío para el inicio real de este proceso en los Andes, permite por sus detalles reflexionar sobre lo que debió suceder ya desde el principio del régimen colonial con estos individuos, y que pasaría

170 448[450], [c.1615]1980:415.

luego a ser característica de segmentos sociales completos. La asimilación de la cultura española por ellos se convirtió luego en camino para la difusión de la misma en parte de la población indígena, pero ellos mismos, por función y cultura, dieron algunas de las primeras muestras de los rasgos que luego serían propios del llamado sector mestizo. Además de esto, la coexistencia necesaria de los colonizadores con estos intermediarios entre las dos sociedades llevó desde muy temprano a la miscenegación, no sólo a través del extendido amancebamiento y bastardía, sino también en el menos frecuente proceso inverso de alianzas de nobles indígenas con abundantes posesiones y españolas más pobres.

El estudio de estos procesos de síntesis cultural y mezcla fenotípica no se ha efectuado aún, y aparentemente sería bastante difícil de deducir a partir de las descripciones de la época colonial, pero es fácilmente deducible que tuvo lugar de maneras distintas en cada región, llevando a élites y capas mestizas fenotípicamente muy distintas. Quizá la observación retrospectiva también sea aquí el único camino para interpretar los sesgados testimonios escritos del pasado. Finalmente, el papel de intermediarios sociales lo irían tomando preferentemente mestizos, en una gradual 'etnogénesis' que los iría así situando estructuralmente y definiendo 'racialmente' en la sociedad. Esta situación, como se sabe, ya era motivo de queja para un noble indígena como Guaman Poma, que hablaba despectiva pero perspicazmente de la proliferante 'casta de mesticillos', que pasaban a servir a los españoles.

Aparte de los fenómenos culturales, de suyo tan interesantes –habría que mencionar en este sentido el uso de las ambigüedades lingüísticas de los participantes en el proceso– este papel social intermedio llevó a una serie de estrategias de acomodación propias del lugar social de estos individuos, que las fueron forjando todos juntos. Un repertorio de todas las estrategias sociales de Auquinivin registradas en nuestro repaso del expediente resultaría cansino, y por otro lado hemos tratado de hacerlas notar en nuestras notas al desarrollo del proceso judicial, pero podemos mencionar su sentido del acomodo ante la autoridad española –tanto civil como eclesiástica–, su distinción entre la jerarquía al interior de esas autoridades, su buen cálculo político, su mantención, a pesar de todo, de los vínculos de parentesco y políticos con la comunidad, su comprensión y ambición por las ventajas de los cargos de gobernador y cacique –aunque no estuviese preparado para ejercerlos–, su abuso con los miembros más desprotegidos de la misma, ancianos y pobres, y su comprensión del sistema legal colonial, en sus vertientes eclesiástica y civil –que finalmente se ponían en cierto modo, aún tratándose de individuos subordinados como él y los *kurakas* de Pampas, y gracias a su habilidad, al servicio de sus pugnas y disensiones–.

7.3 Los temas abordados en conjunto.

> Si el movimiento microhistórico ha de escapar a la ley de los retornos decrecientes, es necesario que quienes practican la microhistoria digan más sobre la cultura general, y demuestren los vínculos entre las pequeñas comunidades y las tendencias macrohistóricas (Burke [1992]1997:56)

En general, podrá observarse que he terminado explorando en los mecanismos de génesis y en los resultados de varios procesos sociales y culturales amplios desatados en las sociedades indígenas de los Andes centrales por el contacto colonial. Al respecto, notaré que aunque se conocen las líneas generales de los procesos sociales e históricos de la época colonial andina más temprana, que se han reconstruido a partir de información muy diversa, no hay sin embargo igual conocimiento de su evolución posterior tanto en lo social como en lo cultural durante el siglo XVII.[171]

Además, se ha hecho aún poco en la dirección de observar cómo se encuentran articulados todos estos procesos generales en las situaciones concretas 'micro' que sí reflejan bien fuentes locales y más circunscritas como los juicios coloniales sobre indígenas. Así, algunos de esos procesos sociales generales aludidos –que confluyen en el personaje aquí estudiado y el documento a emplear, tal como se presentaban para mediados del siglo XVII– y que resultan abordados en este estudio son:

a. la intermediación social y cultural entre las sociedades indígena y española de algunos indígenas, de muy diferentes estatus sociales, que al principio fueron llamados 'ladinos' por los españoles, asunto que termina conectado al tema más amplio de la interacción y transformación cultural denominado, según la época y orientación teórica de los estudiosos, 'sincretismo', 'mestizaje cultural', 'aculturación' o, más recientemente, 'hibridización cultural'[172];

b. el temprano e intencional proceso de erosión del sistema de las autoridades andinas tradicionales por parte del estado colonial, regimentado a partir del gobierno del virrey Francisco de Toledo, y las respuestas de los propios sistemas de autoridad nativos a dicho proceso;

c. el impacto de las nuevas condiciones sociales sobre el carácter individual de los miembros de la sociedad indígena, y que, como se anotó ya,

---

171 Véanse por ejemplo Spalding (1999:964-72) para el período colonial inicial y Andrien (1985) para una visión general del siglo XVII, aunque más desde la perspectiva de la historia económica.

172 Ver el útil recuento de los modelos, ideas y tratamientos a partir de los años 1960 sobre la transformación de la cultura indígena colonial andina en Wightman (1990:93-94) y las notas correspondientes. Como se sabe, el tratamiento pionero en el tema es Kubler (1946).

cimentó varias de las bases de lo que se suele llamar nuestro 'carácter nacional';

d. las estrategias, a veces muy refinadas, de disimulo derivadas de la coexistencia de culturas en un contexto colonial, que complican mucho la lectura de esta clase de testimonios y también se han prolongado hasta nuestros días como parte de los rasgos de la cultura peruana;

e. la naturaleza e impacto de las campañas de extirpación de la idolatría en la sierra central para mediados de la colonia, cuyos expedientes resultan verdaderas ventanas abiertas a la vida social y cultural de los pueblos de indios para esta época, y

f. las manipulaciones, contradicciones, juegos de intereses y estrategias de disimulo –de ambas partes, como vimos en su lugar– que desataban las mencionadas visitas de la idolatría en los pueblos de indios, que comprometían bastante el desarrollo de los procesos judiciales y que pueden en ocasiones hacer su desciframiento especialmente enredado para el investigador actual.

Respecto al contexto del pueblo de indios y su micropolítica, se nos ocurre que se puede reconstruir cuidadosamente los caracteres generales de sus miembros-tipo a partir del análisis documental, para deducir mejor su participación e intereses más frecuentes en los testimonios. Esto debe mejorar las posibilidades de estudio de estos y otros documentos en términos de historia social, de vida cotidiana y de prácticas culturales en contexto colonial. Así por ejemplo, el estudio de caso expuesto ilustra con detalle dos aspectos relevantes de 'micropolítica' que se conocen de modo generalizante: la manipulación cultural y de las instituciones españoles por los indígenas, y la aparición de 'escaladores sociales' al servicio de los españoles, que a su vez tuvieron que ver con el proceso de erosión de la autoridad tradicional andina.

7.4 Aspectos de método.

Este trabajo es también –y en cierto sentido, esa es su intención principal– un ensayo metodológico sobre las posibilidades del análisis de esta clase de fuentes coloniales andinas de interpretación difícil. Como dijimos, hemos seleccionado un material de este tipo que fue suficientemente rico y complejo como para ilustrar, de una manera no enteramente percibida hasta ahora por quienes lo han revisado, algunas de las transformaciones sociales y culturales de las sociedades andinas tal como se dieron en la sierra central en el tiempo medio colonial. Pero, como ya se adelantó, muchas veces el problema para emplear esta clase de material escrito de tipo local sobre indígenas es su difícil exégesis e interpretación, precisamente debido a las circunstancias fuertemente marcadas de su origen colonial.

7.4.1 Algunos problemas de interpretación de las visitas de la idolatría.

Bastante de lo más directamente útil del registro escrito colonial son expedientes involucrando las llamadas 'visitas' coloniales, en las cuales funcionarios civiles o eclesiásticos se movilizaban hasta los lugares de residencia de los indígenas. A través de estos testimonios accedemos a realidades sociales locales y aún personales del pasado en términos que, dadas las inspecciones directas e interrogatorio a los participantes, a veces se convierten en lo más próximo que se puede acercar una fuente histórica colonial a una encuesta etnográfica.[173] En el caso de documentos como los de la extirpación de la idolatría, que unían a las visitas juicios con interrogatorios detallados que seguían procedimientos inquisitoriales, se llega al extremo superior de riqueza de información contenida en los documentos.

Sin embargo, en esta última clase específica de documentos, las dificultades de interpretación al mismo tiempo suelen crecer proporcionalmente. Aunque ya hemos visto suceder esto en nuestro caso, vale la pena reproducir el juicio de un destacado estudioso de que la "...tortura y otras coerciones, [...] el reporte estereotipado y la traducción tendenciosa"[174], así como "... la clandestinidad lo afectaba[n] todo", lo cual logra casi siempre "poner un velo sobre el testimonio de los nativos" (Salomon 1991:318-19).[175] Efectivamente, todo ello exige al investigador moderno un cuidado especial para no interpretar los resultados de las inspecciones coloniales como la recolección de datos neutral y 'objetiva' de un moderno trabajador de campo, de la cual se puede cómodamente coger información.

He buscado argumentar que, al menos en algunos de los casos, podemos mejorar bastante las condiciones para un uso controlado de estos materiales coloniales –y también de su contenido de tipo etnológico– si, dado el tamaño reducido de las sociedades locales en que suceden estos juicios, incorporamos al cuadro 'etnográfico' total a los promotores y actuantes de la sociedad española en los mencionados procesos judiciales. En efecto, sus intereses generales y motivaciones particulares, a su vez derivados de su posición en el pueblo de indios y en la sociedad colonial como un todo, orientaban

173 Estoy atento a la crítica antropológica post-moderna, iniciada y ejemplificada por el libro de Clifford y Marcus (1986), sobre la imposibilidad de la neutralidad absoluta aún en la etnografía moderna informada por teoría antropológica, pues también ella escoge para su observación sectores de la realidad social presenciada en el terreno. Pero es imposible compartir el intento de este movimiento en antropología de relativizar las bases mismas de la disciplina a partir del hecho señalado y los condicionamientos históricos de la misma, que la antropología finalmente tiene en común con todas las ciencias empíricas –ver al respecto Kuper ([1998]2001:95-145,235-60)–.

174 Como vimos, en el caso que hemos estudiado ambos aspectos señalados llegaron en varios momentos claramente hasta la abierta impostura.

175 Hay que mencionar aquí el cambio de posición de este estudioso respecto al uso de estas fuentes desde su trabajo sobre los *kurakas* coloniales de Quito (1981) a publicaciones algo más recientes (Guevara Gil y Salomon 1996; Salomon 1999).

fuertemente –y a veces hasta determinaban– el rumbo de los testimonios y el curso del proceso, buscando favorecer o hacer caer a determinados individuos actuantes envueltos en la maquinaria judicial española. Tomar en cuenta estas motivaciones resulta clave en el análisis de un documento complejo semejante, tomando en cuenta lo más posible de las condiciones de su producción en contexto colonial.

Por otro lado, los participantes indígenas no eran en modo alguno sujetos pasivos de la maquinaria judicial, pues participaban en el proceso según su cultura, habilidades adquiridas y sus propios intereses de grupo y particulares. Así, para un mejor análisis se hace necesario reconstruir lo más posible –e incorporar al mismo– la perspectiva y 'agenda' de todas las partes y las condiciones del recojo de los testimonios e incorporarlas a nuestro propio examen de los datos, pues el proceso mismo no era de ninguna manera una encuesta neutra.[176]

Una fuente judicial siempre es contradictoria por las distintas versiones de un mismo evento proporcionadas por las partes y por los intereses de los actuantes sobre los agentes de la justicia. Pero los juicios de idolatría son además un registro escrito, por miembros de otra cultura, de prácticas que, dentro de su estigmatización y persecución, no eran mayormente comprendidas por quienes dirigían la redacción del testimonio.

Así, la combinación entre las contradicciones judiciales, la llana incomprensión cultural, la voluntad de extirpación, la ambigüedad de muchas prácticas con puntos comunes en ambas culturas, los intereses subalternos en juego y las refinadas estrategias de disimulo de los indígenas dificultan a veces en grado considerable, como ya se mencionó, la comprensión y utilización adecuada de los testimonios contenidos en muchos de estos procesos. Pero creo que podemos dilucidar muchos de estos puntos específicos tomando en cuenta para el análisis los rasgos culturalmente definidos de organización social y política de los pueblos andinos coloniales, las funciones de sus autoridades políticas y religiosas, así como lo que se conoce de las formas rituales y religiosas andinas. He tratado de aplicar esto último, por ejemplo, en la consideración de la acusación principal del expediente, la libación pública a un *wanka* o monolito sagrado, pero tambien en el análisis de otros detalles del comportamiento de Auquinivin y los demás participantes indígenas del juicio.

176 A propósito del uso de las visitas de idolatría tanto por indios como españoles como parte de estos 'amargos faccionalismos' en los pueblos de indios del s. XVII, Mills hace notar gráficamente en el artículo citado al comienzo de este capítulo, que "...el rival de uno no solamente podía caer, él podía ser empujado" y que con estos usos políticos por religiosos e indígenas también quedaba finalmente subvertido el propósito formal establecido de reforma religiosa de las visitas (1994:108). Así, además de estar ellos mismos en un proceso de absorción de elementos de otra cultura, los indígenas manipulaban hábilmente los términos culturales y religiosos de ambas para disimular sus prácticas, y sabían manipular inclusive –como Auquinivin, García y los *kurakas* coaligados– la propia circunstancia de la visita.

7.4.2 Procesos judiciales y "descripción densa".

Una dificultad natural a todos los procesos judiciales como fuente para la historia social es discriminar entre las versiones de las distintas partes y acusados. En el caso especial de los juicios de tipo inquisitorial, ha habido considerable debate sobre su uso en la reconstrucción de creencias y otros aspectos de antiguas poblaciones campesinas o, como en nuestro caso, además no occidentales.[177]. Las fuentes provenientes de la extirpación de la idolatría resultan siendo un caso particular de esa discusión, extremado por el hecho de las agudas condiciones coloniales que, como vemos, crearon una red de equilibrios y contraequilibrios sociales que pesan mucho a la hora de reconstruir el contexto preciso en que se redactaban los documentos, y por las enormes diferencias culturales entre los interrogadores y los interrogados. Además, la dificultad del análisis de los procesos por la conocida manipulación por los visitadores es complicada por el fenómeno del 'ladinismo', como esperamos haber contribuido a explicitar un poco más en este trabajo.

El caso, aunque presentado como una acusación de idolatrías, deja pronto a la misma idolatría de Auquinivin como principal foco de interés. Tenemos mejores datos sobre *wankas*, y el mayor número de datos explícitos sobre religión andina, referidos a otros aspectos, están en este expediente en los interrogatorios colaterales a los antiguos amigos de Auquinivin, verdaderos 'hechiceros' ancianos, absueltos y pronto olvidados en el expediente –si reparamos un poco en ello, en última instancia, este testimonio ha llegado a nosotros sólo por el interés de García en hacer caer a Auquinivin de su puesto–. Ahora bien, fue el carácter curioso y las varias interpretaciones ofrecidas de los incidentes principal y secundario que se presentaron en el proceso judicial estudiado los que me impulsaron a estudiarlo con detalle. Y al hacerlo terminé también efectuando de algún modo lo que C. Geertz ha llamado una 'descripción densa' en su célebre ensayo introductorio a *La interpretación de las culturas* (1973:19-40).

Esto, como se sabe, se refiere básicamente a tomar un costumbre o institución aislable en la observación social directa, que de por sí no resulta intelegible –o resulta bizarra o totalmente exótica desde *nuestra* cultura– y situarlo en lo que para el autor le brinda intelegibilidad, es decir su pertenencia en el entramado total de significaciones que para el autor representa la totalidad de la cultura, la cual sería a manera de un gran texto escrito y leído simultáneamente por los actores sociales y fundamentarían sus actos y reacciones a los mismos. Como es sabido, el historiador norteamericano

177 Ver un buen resumen de la discusión en Viazzo (2003:205-239, especialmente pp. 231-239). A este respecto, el mencionado libro de Viazzo repasa bien los problemas equivalentes de interpretación que se afrontaron desde el inicio del uso historiográfico moderno de las fuentes de tipo inquisitorial en el estudio de la brujería europea. Todo un capítulo trata de estos estudios en la historiografía europea (IV, 189-239) y puede verse allí su discusión de las críticas a la aproximación de antropología histórica a estos materiales. Ver al respecto también Ginzburg [1986]1991:11-35).

R. Darnton, por ese entonces colega de Universidad de C. Geertz, hizo en 1985 la primera aplicación de esta perspectiva de Geertz a las sociedades europeas del pasado estudiando diversos aspectos de la cultura popular, pero también letrada de la Francia moderna, notablemente un incidente en un barrio de tipógrafos en París del siglo XVIII, un extraño juicio y ejecución de gatos en el mismo. Se trató en ese caso preciso de una aplicación *ex-profeso* del método de descripción densa.[178]

Otra aproximación a la que gradualmente nos acercamos al avanzar nuestro trabajo fue la ya mencionada *etnografía histórica* de M. Sahlins ([1981]2008, [1985]1988), en la cual, aparte de aplicar en general los principios de la antropología clásica a los hechos del pasado, se trata de situar los comportamientos e interpretar las acciones y reacciones de los individuos más en términos de cómo vienen mediadas por sus propias cosmologías, a través de las cuales los individuos "leen" los sucesos exteriores. En este método se lleva implícito, dado su origen antropológico, que los contactos coloniales brindan plataformas para observar cómo interaccionan los miembros vivientes de las culturas entre sí y cómo interpretan los actos de los "otros". De alguna forma usé esta aproximación al darme cuenta que en el testimonio estudiado –una vez hecha la 'limpieza' hermenéutica hasta donde era posible– disponía con frecuencia de la lectura del mismo evento por protagonistas que lo narraban desde su propia cultura o distinta posición social.

Aunque, por tanto, hay diferencias en la concepción misma de cultura entre estos autores y ellas se podrían quizá reducir a una concepción de cultura como estructura de significados vs. una estructura más bien cosmológica, para mi análisis no he necesitado hacer un sondeo demasiado profundo en estos asuntos ni en los estratos culturales implicados, sino que he aplicado de modo general procedimientos de ambos métodos para el desciframiento del complejo proceso judicial, lo cual era mi tarea principal.[179] De otro lado, este tipo de uso más bien genérico de las concepciones antropológicas de la cultura se convirtió en los años ochenta en un procedimiento regular de la antropología histórica y la microhistoria, y se ha incorporado luego a algunas de las variedades de historia cultural.

Sin embargo, la razón de los testimonios interesados y el porqué de la conducta de los participantes en el proceso, sobre todo de Auquinivin, antihéroe de esta historia, no resultan posibles de explicar sólo por el análisis de la cultura,

178 Sin embargo, como anota Viazzo, hay que recordar que, aunque menos directamente inspirados por la antropología, los estudios de caso de material histórico de naturaleza local, escogido por revelar situaciones sociales más generales, eran para esa época uno de los procedimientos ya establecidos de la bautizada como 'microhistoria' italiana, que se ha definido siempre más social que cultural.

179 La información más amplia sobre cultura andina que ofrezco en el glosario final tiene la doble finalidad de aclarar en qué sentido uso los términos y de ofrecer un juego de definiciones más o menos sintéticas para el lector no especialista.

sino de todo el proceso colonial en que están inmersos. En efecto, la ruta de empezar por un episodio enigmático en un juicio colonial resultó también muy semejante a la mencionada propuesta de la microhistoria italiana para descifrar los mecanismos generales e ideológicos de una sociedad a través del análisis de un solo caso particular pero ilustrativo.

7.4.3 Algunas anotaciones heurísticas.

Más allá de las etiquetas, he tratado de mostrar también las posibilidades de reconstrucción propiamente histórica que ofrecen herramientas conjuntas de antropología e historia cuando pueden aclarar suficientemente los intereses y acciones detrás de este tipo de testimonios, cumpliendo ambas en el análisis documental las funciones de una variedad diferente pero igualmente efectiva de la hermenéutica histórica tradicional.[180] Nuestra doble aproximación, también nos ha permitido explorar por lo menos algo en las relaciones entre la sociedad colonial como un todo, la pequeña sociedad circunscrita en que se desenvolvía lo principal de la vida de nuestro personaje e inclusive sobre la cultura y personalidad del individuo que el expediente permite estudiar de manera privilegiada, buscando aunque sea de modo muy esquemático e intuitivo aún, la acariciada visión de M. Bloch sobre una futura historia total.

Me detuve en el documento, en realidad, mientras buscaba información de otra naturaleza, pero su sorprendente riqueza me atrajo tanto como, descubrí después, había atraído antes a varios especialistas. El testimonio permitía acceder inclusive al carácter individual del acusado, además de al lugar social que ocupaba en el pueblo y en la sociedad colonial, así como explorar en el tema, desconcertante inclusive para el lector actual de los testimonios, del conocimiento simultáneo de los códigos de ambas culturas por los ladinos, empleado para disimular muchas de sus prácticas nativas, defenderse de los españoles en el propio terreno de su cultura, y también para su provecho personal.

Aunque el apoyo de quienes defienderon a Auquinivin en sus aspiraciones es lo que, como vimos, finalmente inclinó la balanza a su favor, el expediente registra tan bien su recurso y el de su rival –el *kuraka* y los demás principales en este sentido no resultaban menos 'ladinos' que él– a las ambigüedades de diversas prácticas culturales en contexto colonial para su defensa y la lucha política al interior del pueblo, su buen cálculo político, el uso preciso de sus relaciones sociales con los españoles y su conocimiento de la propia naturaleza de la persecución religiosa española y de la maquinaria jurisdiccional colonial, que resultó convirtiéndose, una vez aclarados los problemas de su interpreta-

180 En efecto, como habrá notado el lector más enterado, he usado el conocimiento ahora disponible suministrado por la etnohistoria y antropología sobre la organización social y religiosa de las sociedades locales andinas para definir el sentido de ciertas prácticas que son mencionadas en el expediente y en varios casos incluso para definir quien mentía o cómo y dónde cambiaba sus versiones en el testimonio.

ción por el uso de los métodos señalados antes y enumerados más abajo, en una fuente para el estudio de estos temas. El caso estudiado también dio así detalles vividos del proceso de erosión de las autoridades nativas tradicionales, y lo hemos comparado en este sentido, como veremos en el siguiente apartado, con el balance del asunto que hizo Felipe Guaman Poma después de toda una vida de haberlo presenciado personalmente, casi desde sus propios orígenes y de haber sido afectado por el mismo.

Creo que también muestro, con el ejemplo de un documento tan especialmente enredado, que sí se pueden superar los problemas heurísticos que esta clase de materiales plantean para su interpretación, a condición de usar cuidadosamente en su estudio una combinación del razonamiento histórico habitual con el razonamiento comparativo proveniente de la antropología clásica.[181] Sin el contexto histórico preciso, efectivamente, se puede caer en la trampa de los testimonios indígenas interesados y hacer interpretaciones apresuradas o ingenuas, pero sin la herramienta de la antropología, la interpretación de algunos expedientes desalentadoramente intrincados y muy ambiguos tratando materias y personajes indígenas, se hace simplemente imposible.

7.4.4 El uso de la crónica de Guaman Poma en este estudio.

Ahora bien, todo esfuerzo de interpretación de este tipo reposa finalmente sobre bases comparativas, por lo que debo decir aquí que en el presente estudio, los datos y las propias interpretaciones de Felipe Guaman Poma sobre los *kurakas* 'ilegítimos' –asunto que, como vimos, le preocupó grandemente en su crónica– me iluminaron decisivamente sobre el sentido de la información estudiada en mi expediente judicial, hasta el punto de haber podido utilizar la *Nueva Corónica*..., como mencioné antes, como una virtual guía etnográfica. En ella encontré tanto los datos y casos específicos con qué efectuar comparaciones, como el contexto social correspondiente registrado por un testigo directo, y aún toda una "teoría colonial" al respecto, formulada de modo a veces no sólo implícito.

Y, a su vez, la correspondencia de los datos más específicos del caso de estudio con los casos y la mencionada visión más general del problema proporcionados por Guaman Poma fue en última instancia lo que me permitió caracterizar a Jerónimo Auquinivin. A continuación, el resto de mi trabajo consistió en un ir y venir entre los datos de mi fuente escogida, los de Guaman Poma y la compulsa y uso de las informaciones colaterales más dispersas suministradas por una variedad de otras fuentes tempranas y estudios sobre la época. Esta otra información, en general, se articuló perfectamente entre sí y con las dos fuentes antes mencionadas, permitiéndome arribar a la interpretación ofrecida del documento principal y a la visión reconstructiva que ocupa los dos primeros capítulos. Confirmé así,

181 He buscado efectuar interpretaciones de material documental siguiendo procedimientos parecidos en Arana Bustamante (2008) y (2009).

en la práctica de investigación concreta, el valor y utilidad de la obra de Guaman Poma como un cuadro completo de la vida colonial temprana vista desde la perspectiva de un indígena que la presenció y que asimiló bastante de la cultura española, cuadro que podría resultar de mayor utilidad de lo que hasta ahora es sospechado para dar sentido y restituir la lógica general a la información, a veces más detallada en aspectos particulares, pero más inconexa y más dispersa, de muchos documentos tempranos de archivo sobre indígenas.[182]

En efecto, Guaman Poma empleó toda la cultura española a que tuvo acceso en su labor de auxiliar de los sacerdotes[183] para hacer, a su manera y en su propio y nuevo lenguaje 'sincrético', todo un análisis, producto de su experiencia vital –y que en varios aspectos hoy calificaríamos de socio-estructural– sobre las instituciones sociales y políticas andinas y sus cambios como producto de la implantación y desarrollo temprano del régimen colonial español. Dentro de este cuadro general trató bastante el papel de los agentes coloniales locales en los pueblos de indios, señalando a cada instante su rol en la 'desestructuración' de la sociedad indígena tradicional.

Me atrevería a decir que la parte sobre la vida colonial de su obra ha sido menos usada de lo que debería simplemente porque, dada la distancia cronológica y cultural, tenemos aún muchas dificultades para entenderle. Aparte de las dificultades de estilo y de las categorías mixtas que empleaba, los datos sobre cada aspecto en particular se encuentran bastante desperdigados por toda la crónica y son evocados en distintos contextos, a veces bastante inesperados. Creo que si se sabe leerlo con cuidado, se puede reconstruir también a partir del mosaico multicolor de su obra, por ejemplo, un cuadro etnográfico acertado, extraordinariamente vivaz y confiable, de los engranajes sociales coloniales en los pueblos de indios con el cual, como dije, puede resultar muy fructífero comparar la información de la documentación más enfocada en casos y situaciones particulares. Y, así como lo usé en este trabajo como la siempre necesaria piedra de toque comparativa, creo que podría servir en forma igualmente efectiva en el estudio de muchos otros temas.[184]

7.4.5 Utilidad de este tipo de estudios y enumeración de estrategias metodológicas empleadas.

En cuanto a la pertinencia de este tipo de enfoque, me parece que mientras que la historiografía y etnohistoria andinas han estudiado desde los años setenta varios de los procesos coloniales tempranos que determinaron los cambios y

182 Sobre el uso de Guaman Poma en este trabajo ver también 2.4.

183 Lo que incluyó su particular uso y asimilación de las formas históricas y literarias que tuvo a su disposición en sus abundantes lecturas (sobre el punto, ver Adorno [1986]2000).

184 Recordemos aquí que fue John V. Murra quien calificó a Guaman Poma de auténtico "etnógrafo del mundo andino" en su Introducción a la edición crítica de la *Nueva Corónica* que preparó con Rolena Adorno ([c.1615]1980:xiii).

adaptaciones sociales y culturales en la sociedad indígena de los Andes centrales, una observación más detallada de sus desarrollos locales y regionales mediante monografías y estudios de caso basados en documentos locales –o juicios de carácter muy delimitado en contexto urbano– puede contribuir a determinar mejor los mecanismos sociales y culturales precisos actuantes en la realidad histórica concreta.

Dejando para el siguiente capítulo la discusión sobre el aspecto más general de las relaciones entre estructura y acontecimiento que también se abordaron en este libro, digamos ahora refiriéndonos en particular a los estudios andinos, que mientras la investigación de tipo 'macro' parece haber colocado el marco contextual y las definiciones generales en torno a la pregunta de las causas generales (el 'qué sucedió') en el período temprano de contacto, la investigación 'micro', aunque fuese de documentos algo más tardíos, puede informar más, si se hacen las inferencias con cuidado, sobre los mecanismos íntimos de estos procesos, a fin de responder a las preguntas sobre el 'cómo' de los procesos sociohistóricos generales. Un análisis detallado semejante puede ser una de las herramientas para historiar y entender mejor en el futuro los mecanismos precisos de diferenciación social que llevaron a las diversas formas regionales del modelo colonial andino y a la subsecuente amplia diferenciación sociocultural regional del Perú.[185]

Considerando de modo algo más genérico mi labor en cuanto a método y desagregándola, considero que para desenredar un testimonio tan contradictorio como el estudiado y aprovechar analíticamente su sorprendente riqueza, combiné las siguientes estrategias:

a) hacer uso de las herramientas más generales de observación de las denominadas sociedades de pequeña escala, desarrollados por la antropología social y cuya aplicación en antropología histórica e historia social renovó completamente los estudios de sociedades rurales del pasado tanto europeas como no occidentales desde hace unos treinta años.[186]

b) usar las conclusiones bien establecidas de la antropología andina sobre la organización social y política en los Andes a la llegada de los españoles, para situar bien los roles sociales de los personajes de la sociedad indígena que aparecen en esta clase de expedientes, generalmente autoridades políticas (*kurakas,* gobernadores y alcaldes), autoridades menores (*camachicos*), sacerdotes indígenas ("hechiceros"), auxiliares indígenas de

185 Nos referimos, por ejemplo, al futuro deseable estudio de aspectos como el impacto del sistema colonial sobre la estructura local social y política, sobre los roles y varios otros aspectos de la sociedad indígena, a la transformación sociocultural gradual de las élites española, nativa o de la población en general, volviendo así con mejores bases al hasta ahora poco entendido asunto de la etnogénesis de la clase 'mestiza'.

186 Ver la entrada correspondiente a 'antropología histórica' en el glosario final y el ya mencionado tratamiento de estos desarrollos e interacciones en Viazzo (2003).

los sacerdotes (*fiscales, alguaciles, cantores*) pero también los indios llamados "del común". Ello permite también orientarse mejor en la interpretación de las transformaciones coloniales experimentadas en el caso de varias de sus funciones sociales y políticas y de sus patrones culturales.

c) hacer uso de las conclusiones, menos establecidas, pero que estimo ya bastante firmes, sobre la naturaleza y lógica de numerosas prácticas religiosas y sistemas rituales de las sociedades andinas. Estas prácticas y, naturalmente, su sistema de creencias, son frecuentemente el núcleo de las acusaciones en los procesos de idolatría, y son motivo de pesquisa por los españoles y de denegación o disimulo por los indígenas, generando frecuentemente controversia entre los testigos sobre su veracidad. Aunque, como vimos, asuntos de otra índole saltan a la luz al examinar toda la evidencia contenida en los documentos, el aclarar en lo posible la naturaleza de lo que motivó las acusaciones puede resultar clave para entender procesos con versiones sumamente contradictorias.

d) emplear, como se mencionó, las conclusiones generales de los estudios más recientes en historia colonial andina sobre los procesos históricos de la primera mitad del dominio colonial español en los Andes, para delinear su impacto en la dimensión local del pueblo de indígenas al momento de la redacción de los testimonios.

Este trabajo espera también contribuir así con nueva evidencia empírica y un caso puntual –y hemos abordado uno de los más enredados de un registro ya bastante problemático– a un gradual mejoramiento en las posibilidades de uso e interpretación de un material a veces frustrantemente complicado. Creo que los dos aspectos metodológicos considerados al final de la enumeración, junto con la comparación con el tratamiento del tema de Guaman Poma, fueron definitivos para desenredar partes substanciales del proceso y hacer posible su uso como fuente. Confío en que si logramos hacer de las mencionadas contradicciones inherentes al proceso una parte constituyente de la evidencia y logramos explicarlas también, será posible disminuir hasta un nivel bastante manejable las ambigüedades derivadas de la naturaleza de este tipo de fuentes, llamadas 'efecto Rashomon en etnohistoria' por una estudiosa del tema, usando el término empleado por otro autor para las divergencias entre los recuentos de los etnógrafos (Gareis 1994; Heider 1988).[187]

Ahora bien, al iniciar mis estudios sobre estos discutidos materiales busqué analizarlos dentro del contexto más propio de los denominados estudios an-

187 La referencia proviene de la película del mismo nombre del cineasta Akira Kurosawa, cuyo guión es una fusión de los relatos *Rashomon* y *En el bosque* del escritor Ryunosuke Akutagawa (1892-1927). En la película y en este último relato, un crimen se relata a través de versiones tan diferentes, que el espectador o el lector sólo se quedan al final con varias historias alternativas igualmente posibles. Pero esto sucede, obviamente, sólo porque originalmente el escritor lo quiso así y, en el segundo de los relatos mencionados, magistralmente ha conseguido a través de un procedimiento literario que nos quedemos con esa impresión final.

dinos, enfocándome en lo que denominé en la Introducción como dificultades técnicas en su lectura. Pero creo que terminé conectando también mi propio trabajo con algunas preocupaciones significativas derivadas de la conjunción de métodos entre antropología e historia desde los años ochenta, y que se han manifestado en diversos modos en la antropología histórica, la microhistoria y, más genéricamente en la denominada historia cultural. Me refiero a algunas cuestiones surgidas respecto a la interpretación documental, sus límites, y con ello, respecto al método histórico mismo. Aunque no estoy completamente al tanto de los desarrollos más recientes de la obra de los principales autores que me han servido de derrotero, que mencioné ya en el apartado 0.1 de la Introducción, me permitiré discutir algunas de estas conexiones más adelante, en el capítulo final.

7.5 La documentación 'tardía' y el fenómeno de la extirpación.

Aunque mi análisis del caso me condujo lejos de las acusaciones mismas de idolatría contenidas en el documento, que pasaron a ser sólo un elemento más del estudio, creo que caben algunas consideraciones respecto al uso de documentos de idolatrías de esta época. Desde el primer gran estudio comprensivo de Duviols, y siguiendo a bastantes otros autores, se suele considerar a la documentación posterior a 1640 como tardía para el estudio de los fenómenos religiosos andinos.[188] Es una afirmación que hay que matizar, pues como hicimos notar antes, el fenómeno de transformación religiosa colonial no fue un proceso en absoluto homogéneo. Muchas de las prácticas andinas evidentemente transformadas no perdieron su lógica general aún tras su mayor o menor cristianización, e inclusive hubieron 'bolsones' de conservatismo cultural en el territorio del propio arzobispado de Lima hasta bien avanzada la segunda mitad del siglo XVII.

En todo caso, luego de un análisis de la documentación de este período posterior a 1640, para Mills la tradicional línea demarcatoria de los años 1660 en la historia religiosa peruana, marcada por una disminución del fenómeno idolátrico y atribuída generalmente a un 'cambio en las mentalidades', resulta una idea que en realidad se remonta al análisis panorámico del tema en un estudio temprano de Kubler, que no incluía el conocimiento de los propios expedientes de la idolatría (1946:401-406) y que fue seguida sin un examen más profundo por casi toda la historiografía posterior sobre el tema (Mills 1997:13).

Así, el fenómeno de las transformaciones religiosas andinas coloniales es complejo y hacen falta muy buenas herramientas teóricas para analizarlo, pero podemos decir que parece no existir tanta justificación para las reservas hacia

188 Como se sabe, la mayor parte de documentos de la sección idolatrías del Archivo Arzobispal de Lima corresponden a esta etapa, y también la mayor parte de los documentos de Cajatambo publicados por primera vez por Duviols en 1986 –y reeditados en 2003–.

el material religioso contenido en las causas de idolatría posteriores a 1640, y el mencionado K. Mills enfoca justamente en ellas en su libro. Aunque hay evidentes cambios y transformaciones en mucha de la información de esta época, testimoniando la dinámica general del período, así como la coexistencia y absorción de la cultura española en muchos pueblos, y hay también, lógicamente, variaciones en la intensidad y alcance de estas transformaciones, todos estos cambios no dejan de tener su lógica e interés. Hay que considerar también la certera apreciación de Mills de que muchos de los cambios en el registro escrito y las propias evaluaciones de estos años en realidad también reflejan, como los estudios de la brujería en Europa han mostrado para la misma época, un cambio en las propias concepciones de los perseguidores, menos obsesionados en esta época ellos mismos por la persecución a la brujería y demonios después de la difusión en España de ideas más racionalistas como las de Spinoza y del primer desarrollo del pensamiento científico en el s. XVII (Mills 1997:12-13).

En todo caso, podemos decir que los expedientes formados durante la coyuntura revisada brevemente aquí –visitas y juicios de idolatría o ambas cosas juntas– forman un cuerpo de documentos cuyo estudio está, a pesar de lo avanzado y en palabras del mismo Mills, "aún en una etapa temprana de investigación" (1997:11). Se les ha conocido sobre todo por el valor de la información etnohistórica sobre la religión nativa que contienen, lo cual, como es sabido, fue el primer foco de su estudio desde su redescubrimiento por Lorenzo Huertas y Pierre Duviols en la década de los sesenta. Luego vinieron trabajos etnohistóricos y de historia colonial basados en su uso por estos mismos autores y varios otros durante los años setenta y ochenta.[189]

Este uso preferente de su información etnohistórica tuvo un claro retroceso en nuestro medio desde finales de los ochenta y durante los años noventa, en que se les estudió desde un punto de vista más relacionado a la historia de la evangelización.[190] Mientras tanto, entre los investigadores extranjeros, desde principios de los noventa se incorporaron al elenco de estudiosos que han hecho uso de esta documentación para el estudio de aspectos de la sociedad indígena, Frank Salomon, que ha usado su material en algunos trabajos precisos[191], Nicholas Griffiths, con su libro de 1996, Iris Gareis –que ya tenía publicada una tesis sobre especialistas religiosos andinos a fines de los ochenta[192]– y el ya mencionado Kenneth Mills, cuyo libro de 1997 no está traducido.

189 Notablemente Silverblatt, Millones, Spalding, Zuidema, Rostworowski, Burga y Cock.

190 Ver las numerosas publicaciones del CERA 'Bartolomé de Las Casas' dedicadas al tema durante este período, especialmente las de Ana Sánchez (1991) y Juan Carlos García (1994), y los catálogos de documentación relacionada publicados por Tineo Morón (1992, 1997/98).

191 Ver especialmente su notable estudio sobre el culto ancestral a partir del registro colonial (1991b).

192 I. Gareis, *Religiöse Spezialisten des zentralen Andengebietes zur Zeit der Inka und während der spanischen Kolonialherrschaft*. Hohenschaftlarn:Klaus Renner Verlag, 1987.

Ahora que se conoce más de la organización social y cultura andinas tradicionales, vemos que se pueden plantear nuevamente las potencialidades de esta documentación para el estudio de la vida y transformaciones sociales indígenas coloniales en la sierra central andina. En efecto, con este conocimiento es más fácil entender las lógicas del comportamiento y respuestas de la población andina en el contexto de los pueblos de indios coloniales.[193] Pero una comprensión más profunda de los procesos y etapas de las transformaciones culturales exigiría, como discutiremos un poco en el siguiente capítulo, la elaboración de toda una teoría al respecto, al parecer hasta ahora no existente en las ciencias humanas.

193 Ver en este sentido, los estudios recientes de Spalding (2003,2008) y De La Puente Luna (2007).

8

DISCUSIÓN FINAL

Casi muerto en prisión, terminada su batalla legal y habiendo vuelto más o menos triunfante a su pueblo, nuestro antihéroe Auquinivin ha debido aún soportar algunos insuficientes intentos de disección. Ahora me concentraré un poco más en algunos aspectos más teóricos que han aflorado durante mi estudio, conduciéndolo –implícita o explícitamente– a veces bastante lejos de los problemas que son más habitualmente tratados en los estudios de su área específica.

8.1 Algunas consideraciones sobre las denominadas transformaciones coloniales.

Este estudio ha abonado las observaciones pioneras de Duviols (1971:280-93) sobre la utilidad de los expedientes de idolatría para el estudio del 'ladino' colonial, y terminó también apoyando la idea allí mismo expresada de que el estudio de este tema proporciona a su vez una buena entrada empírica para examinar el asunto más amplio del llamado mestizaje cultural y la cultura mestiza en el Perú en sus propios orígenes históricos.

Las ciencias sociales peruanas y peruanistas trataron inicialmente algunos de estos temas –especialmente a partir del examen de sus formas o resultados contemporáneos– en términos del llamado 'mestizaje cultural' o 'aculturación'.[194] Wachtel, en su estudio pionero en historia y antropología de 1971, usó el término 'desestructuración' como término descriptivo general de los cambios sociales y culturales producidos por el contacto y también para algunas de estas transformaciones, y en otro trabajo estudió la 'aculturación' citando la bibliografía norteamericana sobre el tema de los años cincuenta y sesenta y aplicando el concepto a Guaman Poma y Garcilaso (1978).[195]

194 Arguedas notaba en 1952 que el estudio del mestizaje y del mestizo peruano era uno de los más importantes que estaban pendientes para la antropología peruana (Pinilla, ed.,2004:186). Ver nota 192, más adelante.

195 Una buena síntesis y bibliografía sobre el concepto de aculturación en Bonte, Izard, *et al.* (2004).

Por otra parte, la historia y etnohistoria colonial sobre los Andes y Mesoamérica se ocupó, como ya se dijo en parte, más o menos rápidamente de este fenómeno, tempranamente documentado en las regiones que estudia por los colonizadores mismos, y continuó haciéndolo de una u otra forma en tratamientos posteriores.[196] En los Andes, el auge de la antropología andinista en los setenta y ochenta, y su foco en definir las formas socioculturales nativas aparentemente postergó la consideración teórica de sus transformaciones coloniales.[197] En los noventa, a pesar de la preocupación supuestamente central de la nueva antropología cultural en el problema, se le enfocó de un modo descriptivo, más seguro, o buscando adaptar la categoría de hibridización, que está ella misma formulada en términos poco o nada explicativos.

Ahora bien, como ya adelantamos, en verdad no existe teoría alguna en antropología que explique del todo cómo sucede el fenómeno del originalmente denominado sincretismo, aún cuando podamos en ocasiones distinguir más o menos bien entre los componentes del resultado final. Este territorio parece el llamado a ofrecer en el futuro respuestas sobre el cambio cultural y quizá hasta sobre la naturaleza profunda de la cultura. Sin embargo, hoy en día la experiencia directa y el análisis del pasado colonial por antropólogos especialistas en otras áreas les permiten generalizar una visión más compleja y completa del asunto del 'contacto cultural' y la experiencia colonial. Sahlins comenta al respecto que

> Varios antropólogos –entre ellos Bruce Trigger, Ann Stoler, John Comaroff y Greg Dening– nos han enseñado a reconfigurar la usual oposición binaria [entre pueblos indígenas y presencia occidental] como un campo histórico triádico, que incluye una complicada zona intercultural donde las diferencias culturales son atravesadas en la práctica económica y política [cotidiana]. La "playa" [entre tierra indígena y barcos occidentales] –como la llama Dening– puede bien ser la plantación o el pueblo, donde los

196 Pero sólo en Mesoamérica, área mucho más estudiada, se han planteado algunos modelos sobre estas transformaciones.

197 En este sentido escuché en una conferencia a un eminente antropólogo andinista, él mismo poco o nada dado a la práctica historiográfica, el argumento incontestable de que la historia procedía siempre de atrás hacia delante, de manera que un estudio de las transformaciones históricas experimentadas por la cultura andina exigía el conocimiento previo de su forma anterior al contacto. Ahora bien, como ya señalé, la aparente paradoja es que en el área andina, dada la distancia en el tiempo de la situación precontacto, se ha arribado a tal conocimiento en buena parte a través de una reconstrucción histórica. Como también se dijo al inicio de este trabajo, los especialistas de las áreas donde se hizo mayor cantidad de trabajo de campo antropológico en tiempo moderno, africanistas, oceanistas e indianistas, por lo mismo fueron los protagonistas de los principales debates teóricos de la disciplina. Pero ¿no se han reconstruido también de modo histórico en su momento los fundamentos más remotos de la cultura occidental al tiempo que se fundaban la historia y antropología como hoy las entendemos?. La diferencia es de tiempo, nombre y métodos de observación y análisis: en contexto de las culturas americanas hablamos de etnohistoria o antropología histórica donde Occidente usó 'Antigüedades', 'Etnología' o 'Historia de la Cultura' durante el siglo XIX, para estudiar sus propias raíces históricas.

> "nativos" y los "extranjeros" llevan a cabo sus actuantes malentendidos en lenguajes criollizados (Sahlins 1993:13, mi traducción, citando el trabajo de los mencionados especialistas en Norteamérica indígena, Indonesia, Sudáfrica e islas del Pacífico).[198]

Pero, más allá de lo funcional, su elaboración particular del problema en el estudio de los aspectos culturales del contacto de la Polinesia nativa con Occidente, aunque efectuada a contrapelo de las tendencias dominantes en antropología, parece estar efectivamente encaminada a la resolución del problema general, lo cual significaría una auténtica revolución copernicana en las ciencias humanas. Así, en cuanto a la observación etnográfica contemporánea, Sahlins puntualizaba ya a comienzos de los años noventa que una etnografía que involucrase el tiempo y la transformación (histórica) constituía otra clase de conocimiento del objeto antropológico, la cual podía cambiar la manera en que es pensada la cultura (1993:1). Y, más recientemente, podía señalar que hoy en día ya "...la etnografía converge con la historia –para su mutuo beneficio..." y que las nuevas formas socioculturales producto de la mundialización (y las herramientas teóricas ahora disponibles) permiten "...estar presentes al momento de su creación –un privilegio reclamado hasta ahora sólo por Bronislaw Malinowski–" (2004:6, mi traducción).[199] De hecho, N. Wachtel percibía el mismo fenómeno de forma inversa, como historiador, al repasar sus notas de campo de los años setenta entre los *uru-chipaya* durante las posteriores estadías en el terreno, cuando las transformaciones habían afectado ya las prácticas antes observadas: "...advertí que las informaciones anotadas en mis cuadernos se habían convertido en hechos históricos [...] comprendí con mayor fuerza que ningún documento de archivo podía ofrecer la riqueza que proporcionan los datos recogidos en el terreno. En pocas palabras, había cumplido el sueño imposible de todo historiador: interrogar directamente a los hombres del pasado..." ([1990]2001:24).

Ahora bien, aparte del hecho de que un modelo de transformación semejante no ha sido completamente formulado en términos abstractos, exige para su aplicación el conocimiento acabado de las estructuras socioculturales en una situación previa al contacto que precipita los cambios que denominamos

198 La consulta de estos trabajos sería de sumo interés para el análisis de la documentación colonial andina sobre indígenas. Al respecto, ver la relación compilada por Krech III (1991:366-75) de más de trescientos trabajos de etnohistoria, casi todos del ámbito anglosajón, publicados hasta ese momento.

199 Respecto a la mención de Malinowski por Sahlins, recordemos que aunque es bien reconocido su método de observación y reconstrucción de las sociedades observadas a cómo debieron haber sido antes del contacto, se criticó que no incluyese la observación de esos cambios en sus principales descripciones etnográficas. Al respecto, también Kuper nos recuerda que este fue un asunto que Malinowski planteó claramente en sus últimos años, si bien dejaba la solución del problema al futuro: "...en vez de lamentar lo inevitable, debemos afrontar la nueva tarea, más difícil y compleja, que la historia pone ante nosotros; es decir la tarea de construir nuevos métodos y nuevos principios de investigación por objeto de reclamar la "tierra de nadie antropológica" y emprender la nueva rama de la antropología... la antropología del indígena en transformación" (citado en Kuper [1973]1984:50).

transformación colonial (tal como sucede en la Polinesia). En el caso de los Andes, comparativamente un área mucho menos conocida, parece pendiente aún la dilucidación completa de los mencionados patrones nativos, sobre todo en el área clave de la cosmología. Esto hace que algunos tratamientos más generalistas de las transformaciones resulten muy hipotéticos o abiertamente defectuosos, mientras que la consideración de aspectos más aislados parece más prometedora por el momento.[200]

Ahora, desde la perspectiva de la historia, no habría que olvidar que estos fenómenos son en realidad los cambios culturales que siempre se han dado a lo largo de la historia global como parte de la interacción de las sociedades. Insistiremos un poco más sobre esto en el apartado siguiente, pero hay que señalar que lo nuevo, y ello es justamente lo importante, es que podemos ahora ser más conscientes que nunca de la naturaleza de estos mencionados fenómenos gracias al desarrollo de las ciencias sociales y humanas. Por mi parte, y en una perspectiva más limitada, sólo he querido mostrar aquí cómo el análisis de los mismos cuando recién sucedían en los Andes –o en una etapa comparativamente temprana de su existencia, a lo cual tenemos acceso sólo a través de materiales históricos– suministra buenas entradas para intentar discernir algunos de sus factores determinantes, y que dadas las herramientas disponibles, ahora podemos interrogar con mayor detalle a nuestras fuentes.

En general, no parece haber razón para abandonar las certidumbres ya alcanzadas sobre prácticas y patrones sociales y de representaciones definidos culturalmente y estudiados en el campo y analizados teóricamente por la antropología andinista, pero sí debe extenderse su utilidad analítica al estudio de los procesos de transformación colonial y post-colonial que tales prácticas y patrones experimentaron y siguen experimentando, lo cual es claramente una tarea pendiente en muchas áreas de este campo de estudios.

8.2 Reflexiones finales.

> Pero [Marc] Bloch agrega: "Debe de existir, sin embargo, en la naturaleza humana y en las sociedades humanas un fondo permanente, sin el cual los nombres mismos de hombre y sociedad no significarían nada". ¿Cómo expresar mejor la legitimidad, la necesidad misma de una antropología histórica, que hoy progresa a pesar de los enfurruñamientos de los tradicionalistas? (Le Goff 1996:65).

200 En una temprana recensión de 1966 de la tesis doctoral de R.T. Zuidema, N. Wachtel ya planteaba claramente las ventajas particulares y antinomias a que conducían los razonamientos estructural e histórico, y concluía en que "las actuales dificultades quedarán mejor aclaradas por el estudio de los casos concretos que por los debates teóricos" [1966]1973:58.

> Se trata de hacer renacer el acontecimiento significante, unido a las estructuras que lo han hecho posible, [acontecimiento] origen de innovación: "la verdadera ciencia moderna no podrá comenzar más que con el reconocimiento del acontecimiento" (Morin). Rehabilitar el acontecimiento se vuelve así indispensable para la construcción de una nueva historia (Dosse 1988: 272).

Uno de los asuntos básicos planteados en los movimientos relativamente recientes de antropología histórica, microhistoria o historia cultural es el de aumentar –a veces dramáticamente– las posibilidades de interpretación textual o documental. En realidad ello ha ocurrido cada vez que la historia ha experimentado renovaciones, en las cuales se ha recurrido a diversos apoyos teóricos.[201] La diferencia que quiero resaltar aquí reside –o por lo menos hoy lo vemos así por ser un fenómeno aún reciente– en la potencialidad de los desarrollos ofrecidos por la conjunción de la historia con la antropología, sea social o cultural. Como se sabe, aunque ambas disciplinas estuvieron mucho más próximas en su origen en la denominada etnología, la especialización subsecuente dotó a la antropología de herramientas altamente refinadas de observación y análisis cualitativo de los fenómenos sociales y culturales que estaban siendo presenciados por el investigador en el terreno, en unidades sociales discretas y de organización más simple.

El tratamiento moderno temprano de los materiales coloniales andinos, como ya se mencionó, aunque informado de la etnohistoria, lo estaba también de la historia económica y social "clásicas", influencias todas que no fueron siempre fáciles de sintetizar. Así, se terminó dirigiendo más a la reconstrucción del lugar y la evolución del papel de la población indígena en el cuadro general del nuevo orden colonial –tarea que tampoco se ha concluido de modo alguno–. Como los estudios en realidad recién empezaban, no fueron alcanzados por las diversas perspectivas de "estudio intensivo" de documentación seleccionada en historiografías más adelantadas, que inauguraban por la misma época, aunque de modo también incipiente, el actual auge de los estudios en general denominados como microhistóricos.[202]

---

201 Ver la esclarecedora discusión de Burke ([1992]1997).

202 Pero anotemos que N. Wachtel en 1973 ya mencionaba lo privilegiado del campo por imponerse en él "como una evidencia la convergencia de todas las ciencias sociales: arqueología, etnología, lingüística, geografía, historia, etc." (19). Y en unas reflexiones metodológicas originalmente escritas en 1983, S. Stern –siguiendo también sugerencias más tempranas de K. Spalding en diversos artículos– reclamaba, entre otras cuestiones, la necesidad del recurso a la comparación y a fuentes de tipo no económico como las asociadas a la idolatría incluso para resolver las interrogantes que la documentación habitual empleada en historia económica no permitía entender, insertándolas en un marco más amplio de relaciones sociales (Stern 1987).

Ahora quisiera reflexionar un poco, en orden cronológico, sobre los métodos subyacentes a los principales estudios, ahora clásicos modernos, que me sirvieron de guía. Empezaré por el *Montaillou*... de E. Le Roy Ladourie (1975), señalando que aunque se hicieron luego críticas al método de lectura y análisis de la fuente allí empleada, leyéndolas bien resultan bastante retóricas y superficiales. Me parece que lo esencial para la formulación de las preguntas allí estaba dado por los modelos y el "cuestionario"–tipo ofrecido por las etnografías de sociedades contemporáneas que el historiador encontró análogas a las aldeas francesas medievales, es decir las etnografías de aldeas mexicanas escritas por R. Redfield, y también el modelo general de E. Wolf.[203] Dada la riqueza de la inspección inquisitorial, el espectro de las cuestiones tratadas en referencia a la aldea podía así resultar tan amplio como en cualquier estudio modelo regional de los *Annales* de la época inmediatamente anterior, incluyendo el propio estudio de Le Roy Ladourie sobre el Languedoc. Pero la novedad metodológica residió en las preguntas posibles, pues el documento en sí mostró ser bastante rico, extenso y explícito –gracias a la particular obsesión del inquisidor Fournier–.

Independientemente, C. Ginzburg, más enfocado en las cuestiones de la cultura popular europea, ahondó en su trabajo clásico de 1976 en un documento enfocado en un solo individuo, buscando que reconstruir su cosmovisión cristiana sincrética y la naturaleza del proceso que se le siguió. La base de la reconstrucción de las particulares ideas del molinero Menocchio sobre el mundo entero eran las referencias existentes a las lecturas que había hecho, y la deducción –indiciaria, precisamente– de cómo las había mezclado con el cuerpo de creencias religiosas campesinas más arcaicas. La articulación de los indicios encontrados sobre los componentes de la cosmovisión de Menocchio enfrentó a Ginzburg con este problema de los límites de la interpretación documental, lanzándole poco después a postular un radical ataque al método habitual de demostración histórica en su célebre artículo teórico sobre el 'paradigma indiciario' (Ginzburg[1979]1999).

Allí él sostuvo básicamente que una suficiente articulación de los indicios encontrados puede bastar como prueba, siendo la preocupación tradicional de hallar el documento explícito como prueba necesaria más bien una influencia de los desarrollos coetáneos del método histórico y del pensamiento de las ciencias físicas y naturales del siglo XIX, con su método experimental de resultados verificables por observación directa (*idem*). El autor no menciona allí por lo menos como "elementos indiciarios" los aportados por las ciencias sociales y la comparación, como de hecho empleaban los *Annales* y había empleado ampliamente Le Roy Ladourie.

203 La bibliografía antropológica del trabajo va de Durkheim y Mauss a Lévi-Strauss, pasando por Radcliffe Brown, Gellner, Leach e inclusive Sahlins. Un libro de 1997 del autor –que no he podido consultar– es una reconstrucción del "sistema" de la corte real francesa a partir de las observaciones contenidas en las memorias del duque de Saint-Simon.

Una postura intermedia y quizá sintética surgió después en el famoso trabajo de N.Z. Davis (1983) sobre una curiosa *cause célèbre* de la Francia rural del s. XVI. Me parece que allí se abordó por primera vez de modo explícito la cuestión del ir "más allá" del documento mismo en términos del esclarecimiento de los propios hechos contenidos en él. Según relata la propia autora, sus primeras lecturas en antropología fueron hechas de modo bastante libre por los años setenta en la Universidad de Toronto (Davis 1997), y le permitieron luego postular, en unos celebrados artículos, una explicación plausible para costumbres como el *charivari* o las "abadías del mal gobierno", mofas públicas ritualizadas en aldeas y ciudades de Francia moderna ([1984]1993).

Ahora bien, al abordar en *El retorno de Martín Guerre* el juicio a Bernard du Tilh, la autora se enfrentó a los propios datos altamente contradictorios del proceso. En él, un campesino había suplantado a otro que había marchado a la guerra y había conseguido hacerse pasar por él por varios años con anuencia de la propia esposa. Sorprendentemente, el acusado tuvo de su parte al principio del juicio como testigos a la esposa del propio Guerre y a casi la mitad de la aldea, llegando a confundir a los mismos jueces hasta antes de que apareciese el propio suplantado. ¿Cómo, o más bien por qué se había podido dar tan increíble situación, que había llevado al juez encargado de la causa a escribir un libro sobre el proceso?. Las respuestas que dio la autora a los enigmas del juicio, aunque presentadas de modo más bien "indiciario", eran también a mi parecer derivadas de razonamientos de tipo estructural referidos a las aldeas –organización familiar, rol de la mujer– y cultural –sentido del honor, por ejemplo–.[204,205]

Ahora bien, por esta época –principios de los ochenta– el antropólogo oceanista Marshall Sahlins comenzaba a escribir sus primeros artículos sobre el tema de la historicidad de las sociedades que estudiaba, en un momento en que podía comentar con satisfacción, aunque bastante prematuramente, que los historiadores habían "aprendido sus lecciones" (1985:47), que se habían superado en la práctica –al menos en la teóricamente más avanzada– las diferencias entre las disciplinas, y pasaba a proponer la virtual fusión

204 Inclusive tuvo en cuenta la opinión de los propios campesinos de la misma aldea, cuatrocientos años después, sobre las decisiones de los participantes en el caso. Ellos participaron en la filmación de una película sobre el mismo asunto (ver Davis 1997). Una exploración posterior sobre este asunto de los límites de la interpretación parece ser *Fiction in the Archives*... (1987), que no he podido consultar, mientras que su estudio sobre el don en la Francia del siglo XVI (2000) está redactado abiertamente como un libro de antropología histórica.

205 Otros resultados acabados de la interacción entre antropología e historia para la época fueron la influencia de la antropología social británica sobre Peter Laslett y la Escuela de Cambridge de historia de la familia, el impacto de la etnografía de E.E. Evans-Pritchard sobre la brujería entre los azande (1937) sobre los estudios sobre la brujería europea en la época moderna a partir de Keith Thomas y, un poco después, la influencia del concepto de "descripción densa" etnográfica de C. Geertz sobre G. Darnton (1987). Al respecto, ver Viazzo (2003).

teórica entre las perspectivas de ambas disciplinas.[206] Visto el tipo de uso que fue capaz de dar en estos trabajos a las fuentes escritas por los primeros colonizadores y observadores, pudiendo deducir incluso los motivos de varios de los principales actores indígenas, nos encontramos aquí, como ya mencionamos, con otro modelo, de alguna manera situado en el otro extremo, de la deducción de los hechos y sus motivaciones: las referencias históricas dispersas en las fuentes son articuladas más bien dentro de la gran urdimbre de la cultura y estructura social polinesia, así como de sus cambios tempranos. Esta urdimbre general, extraída de las numerosísimas monografías y trabajos respectivos existentes para la época y del conocimiento directo de la cultura polinesia por el autor, le permitió postular una narrativa tomando en cuenta los principales puntos de vista involucrados y de este modo una explicación "interna" de los eventos.[207]

Con esta consideración de la visión interna que guía la práctica (es decir los hechos protagonizados por los individuos), determinada por las estructuras socioculturales pero pasible de cambio ella misma, Sahlins ha tendido el puente decisivo entre la visión "nomotética", particularista, necesariamente descriptiva de los hechos, propia de la historia, con el análisis de las mencionadas estructuras condicionantes de diversos tipos llevado a cabo separadamente por las ciencias sociales, de carácter "ideográfico", explicativo y general. Sabíamos bien que a consecuencia de las prácticas de los individuos los arreglos sociales quedan cambiados y se "produce" la historia, pero él ha explicado reiteradamente en los trabajos mencionados cómo también la propia "estructura" de la cultura cambia al mismo tiempo, al cambiar los componentes simbólicos de las cosmovisiones (en circunstancias más habitualmente históricas llamaríamos a esto las concepciones o puntos de vista) de los individuos involucrados.

Como consecuencia, en estos trabajos ha puesto los fundamentos de una nueva síntesis por desarrollar en las ciencias humanas, actuando –algo paradójicamente– como un auténtico salvador de la historia, cuyos acontecimientos –siempre únicos e irrepetibles– parecían querer ser dejados de lado en algunas visiones exageradamente omniabarcadoras de las estructuras.[208] Sin embargo, y aunque el autor ha pasado ahora a otros temas cruciales en conexión a la historia, tengo la impresión de que la visión sintética mencionada alcanzada a mediados de los ochenta aún no ha sido asimilada suficientemente por los historiadores, quizá por la exposición algo compleja de sus puntos de vista, hecha desde la teoría y

206 Ver algunas citas completas al respecto en la Introducción de este trabajo, 0.1.1.

207 Es decir una que incluya las motivaciones de los autores y no sólo la descripción externa de sus acciones. Como se menciona en la nota 9, luego el autor ha desarrollado mucho más esta perspectiva.

208 Dosse se refería a ese respecto específicamente a la visión de Braudel de la "estructura de larga duración", en la que quedaba sumergido el acontecimiento y en la que quiso adoptar –a su modo– conceptos distintos del estructuralismo en antropología.

lenguaje antropológicos y necesariamente inmersa en el campo especializado de los estudios oceanistas. Y, como sabemos, el foco principal de las discusiones después de los noventa derivó hacia otras cuestiones.[209]

De este modo, tengo la poderosa sensación de que los nuevos términos del diálogo posible –y al menos la vislumbre de las posibilidades de la unión de las perspectivas de las disciplinas– se establecieron ya en esta década de los ochenta.[210] A pesar de ello, las tendencias dominantes en la antropología de los noventa, reconociendo las dificultades teóricas planteadas por el cambio cultural, se abocaron más bien a intentar desmontar la tradición completa de los estudios por no dar razón completa del mismo, abandonando las vías antes abiertas y creando una variedad de categorías *ad hoc* par explicarlo, que ahora es más visible que resultaron finalmente más confusas que otra cosa.[211]

En relación a esto, he terminado elaborando, sin proponérmelo al principio, una versión parcial "en espejo" de un procedimiento de análisis de etnografía de la historia, ofreciendo, esta vez desde la historia –después de todo– el estudio de un documento analizado en coordinación con el "entramado" de factores históricos, de estructura social y culturales contextuales, y ofreciendo una versión de hermenéutica –indistinguible del análisis mismo– aplicable a mi material. Y, a su vez, la mejor comprensión de los hechos consignados en mi detallado –aunque complejo– documento me permitió regresar al análisis más pormenorizado de algunos problemas más amplios de la interacción entre las sociedades indígena y española en los tiempos temprano y medio andino coloniales.

Ahora bien, quizá en este momento podemos volver a la mencionada anotación de 1973 de N. Wachtel sobre lo privilegiado del campo de los estudios andinos para estudios históricos interdisciplinarios pues, después de todo, la dominación europea de tipo bastante indirecto permitió en muchas partes conservar las tradiciones andinas relativamente con pocos cambios hasta tiempo reciente. Entonces –pese a la limitación que significa la ausencia de escritura en sus sociedades más antiguas– no es tan difícil, después de todo, la reconstrucción histórica intentada por la etnohistoria o antropología histórica

209 En un recuento bastante reciente sobre la antropología histórica, Ohnuki-Tierney se lamenta de que, a pesar de las relaciones establecidas, "...la mayor parte de historiadores permanece escéptico ante nuestros esfuerzos; para ellos, los antropólogos son demasiado propensos a saltar hacia interpretaciones, generalizaciones y teorías, mientras que la "evidencia" del archivo permanece [para ellos] después de todo como el meollo y el aspecto definitorio de la historia como disciplina" (2005:191, nota 4, mi traducción).

210 Ver la mencionada relación de trabajos publicados hasta esta década en Krech III (1991:366-75).

211 Muchos de los temas abordables bajo una óptica mixta de antropología e historia fueron también enfocados usando las categorías bastante laxas de los llamados estudios culturales, y aún bastantes de los estudiosos en historia buscaron aproximar sus estudios a este nuevo 'giro' en mucho de lo escrito bajo la categoría a veces demasiado amplia de *historia cultural*.

andina.[212] En nuestro caso estudiado, la aldea andina del s. XVII y sus personajes no son aún parte de ese "mundo que hemos perdido" de que habla P. Laslett refiriéndose al mundo rural británico anterior a la revolución industrial. Como señaló el antes citado N. Wachtel, la posibilidad de conjugar el registro escrito colonial con los datos de la arqueología, la observación etnográfica, el folklore, los esquemas antropológicos y la lingüística hacen del campo uno de los potencialmente más fértiles en este sentido. Naturalmente, añadiremos que todas las sociedades donde se han desarrollado esquemas teóricos correspondientes a las denominadas antropologías de las sociedades complejas ofrecen, finalmente, las mismas posibilidades. También el citado autor mencionaba allí, muy previsoriamente, que

> [no] se trata de un juego gratuito, pues no es simplemente el caso de salir en busca del tiempo perdido; los problemas [actuales, se entiende] más álgidos de la sociedad andina no tienen sentido, no son comprensibles, sino cuando los colocamos en una perspectiva histórica de largo alcance, en el curso de la cual la sociedad colonial engendra, poco a poco, la sociedad contemporánea (1973:20).[213]

*****

De esta manera, creo finalmente que son más bien las elecciones teóricas de los últimos años en el campo las que parecen haber estado actuando como factor autolimitante. El contexto de este trabajo estuvo así también dado inevitablemente por las discusiones de los últimos tiempos en nuestro medio respecto a los métodos de reconstrucción etnohistórica. En ese sentido, no he podido evitar la sensación de haber escrito también una larga demostración historiográfica, que puede servir a los historiadores para entender las vías de interpretación documental en esta clase de estudios, que generalmente quedan algo oscuras –en realidad a antropólogos-historiadores en la línea de Sahlins la interpretación ofrecida les resultaría bastante obvia–. He tratado de mitigar además la demostración de alguna forma buscando dar amenidad a la narración del caso central.

---

212 Es evidente que también se le podría llamar historia antropológica. A propósito, ese fue el título, 'Anthropological History', de la traducción inglesa de 1986 del famoso número doble de *Annales* (1978) dedicado originalmente a la "*antropología histórica* de las sociedades andinas".

213 Y en una también temprana comparación entre los avances etnohistóricos entre los Andes y Mesoamérica, K. Spalding notaba en 1972 que el desarrollo de los estudios en los Andes se había enfocado comparativamente más –para la época– en la propia organización y perspectiva indígena (1972:209-10). Ello, podemos añadir, se debió a la fuerte orientación etnológica de los fundadores del campo en los Andes. Con todo, obviamente, los estudios mesoamericanos están mucho más avanzados en términos de cantidad de investigación arqueológica, poseen la considerable ventaja de la existencia de materiales escritos indígenas, y reciben bastante apoyo estatal. En general, desde mediados de los años ochenta los estudios andinos comenzaron a quedar muy a la zaga.

Así, el autor mencionado inclusive concluía ya en 1985 que este tipo de aproximación simultánea utilizando ambas disciplinas en realidad "...pone en tela de juicio toda una serie de oposiciones fosilizadas por las cuales habitualmente comprendemos la historia y el orden cultural" (1985:135). Y señalaba a continuación no referirse sólo a las oposiciones entre estabilidad *versus* cambio o estructura *versus* historia, sino también "...al pasado como algo *radicalmente* distinto del presente"(*id.*). El subrayado es mío, pues el autor no trata de negar el cambio histórico, sino de decir que es artificial tratar de postular una clase de causalidades para aquellos eventos que consideramos historia y otras completamente distintas para aquellos que englobamos en términos de los hechos que debe observar y conceptuar la antropología –por ejemplo aquellos rotulados como "cambio cultural"–.

De modo que, volviendo al ambiente de los estudios andinos, este trabajo quiere servir, como ya se dijo, básicamente como ensayo metodológico sobre las potencialidades de un enfoque como el empleado. Me sirve de justificación adicional el que esta perspectiva no sólo haya ofrecido en este caso preciso, como ya dije, nuevas luces respecto al contenido e interpretación de un documento ya leído y discutido varias veces por varios historiadores de este campo[214], sino que mi elección narrativa y los contextos y análisis ofrecidos pueden quizá trasladar al lector común a un momento de nuestro pasado y tal vez ayudar a su comprensión más profunda, que es lo que de alguna manera debería importar tanto o más que escribir exclusivamente para otros especialistas. Observando los libros antes citados, varios de ellos también éxitos de librería, se puede advertir a ese respecto que sus autores encontraron un estilo que, sin sacrificar en nada el rigor científico, satisfizo simultáneamente al gran público.

Además, creo que, aunque el resultado final sea algo denso a pesar de mis esfuerzos, mi tratamiento del expediente podría servir de estímulo y quizá de herramienta auxiliar a jóvenes estudiantes que se animen a emprender estudios de este tipo sobre documentación análoga o parecida. Ahora, finalmente, he encontrado adecuadas, y me tomaré la libertad de citar unas frases de A.M. Hocart, que traduzco aproximativamente, sobre que

> Las conclusiones a que he llegado en este libro pueden ser ciertas o equivocadas, pero en todo caso ellas dan sentido a la aparente falta del mismo, sin distorsionar ni dudar acerca de las afirmaciones de los [personajes] antiguos mismos([1927]1969:v).[215]

214 Aunque al primero que lo dio a conocer y lo trató se le debe llamar más bien antropólogo-historiador. Ver el recuento completo en la nota 3 y en 7.1.

215 Por supuesto, previa limpieza heurística como la aquí intentada en el expediente, y como la efectuada por los filólogos en los textos empleados por Hocart.

Y de esta manera,

> [u]n método que otorga sentido no puede estar muy lejos del camino correcto, y esto es ganar la mitad de la batalla. Pues quien marcha en la dirección correcta con sólo las estrellas como guía llegará a su meta más rápido que quien va en la dirección opuesta equipado con el más perfecto compás, sextante y cronómetro (*id.*).

9

ANEXOS

9.1 Transcripciones.

9.1.1 Sección del Edicto contra la idolatría contenido en la *Extirpación de la Idolatría* de Joseph de Arriaga (1621).

N Visitador general y juez eclesiástico en este arzobispado en las causas de la idolatría por el ilustrísimo N del Consejo de su Magestad, &. Salud y gracia a vos los vecinos y moradores estantes y habitantes en este pueblo. Ya sabéis y debéis saber que los santos Padres, alumbrados por el Espíritu Santo, en los sagrados Concilios santa y justamente ordenaron que todos los prelados y pastores de la Iglesia... cada un año, cada cual fuese obligado a hacer una general inquisición o solemne visitación o escrutiño de la vida de todos los súbditos... Y pues la salud de ellas consiste en que estén en gracia y caridad y muy ajenas y apartadas de los pecados, y especialmente de los de la idolatría, por la cual se quita la adoración al verdadero Dios y se da a la criatura. Por tanto, así por descargo de la conciencia como por lo que toca a la salud y bien espiritual de vuestras almas, os exhortamos y mandamos que todas las personas, que algo supiéredes de lo que ahora se referirá lo vengáis a decir y manifestar ante mí dentro de tres días que os doy... con apercibimiento que pasado el dicho término se procederá contra los que rebeldes fuéredes con todo rigor.

Primeramente si saben que alguna o algunas personas, así hombres como mujeres, hayan adorado y mochado huacas, cerros y manantiales pidiéndoles salud, vida y bienes temporales.

2. Item si saben que alguna o algunas personas hayan adorado al Sol, Luna y las estrellas que llaman Oncoy que son las Siete Cabrillas y a las estrellas que llaman Chacra que son las Tres Marías, y el Lucero, que llaman Pachahuarac o Coyahuarac.

3. Item si saben que alguna o algunas personas hayan adorado a las huacas, que llaman Compac, cuando limpian las acequias para sembrar,

y a las huacas, que llaman Huanca o Chichic teniéndolas en medio de sus chacras, y las ofrezcan sacrificios de chicha, coca, sebo quemado y otras cosas.

[...]

Y los que supiéredes o hubiéredes oído de alguna de las dichas cosas de suso declaradas, lo denunciad [denunciadlo] y manifestad[lo] ante mí dentro de los dichos tres días, y los que contra esto fuéredes rebeldes seréis castigados por todo el rigor del derecho... (Arriaga [1621]1999:169-72, mi subrayado).

9.1.2 Los bienes de Jerónimo Auquinivin, embargados durante el proceso (mayo de 1647). Archivo Arzobispal de Lima, Sección Idolatrías y Hechicerías, Leg.2, exp.6.

‖ 33*r* ‖ Memoria de los bienes de don Geronimo Auquinivin que se hallaron en su poder de su hermana doña Maria Colque Hutuy que se embargaron que son los vienes siguientes:

Primeramente veinte quatro obejas 24
Mas quatro carneros 04
Mas se hallaron quatro puercas y seys barracos [verracos] pequeños y un sebon que son por todos onze 11
Mas una chacara de mays en este pueblo
Mas otra chacara de mays en el pueblo de Colcabamba
Mas tres aparejos de sogas para torser 3
Mas un cantaro grande de algodon
Mas una jaquima
Mas una mate y unas pocas de cabuya
Mas una soga para haser cinchón [cinchos de caballo]
Mas un cavallo capon
Mas dos ollas grandes
Mas una tinaja y un cantaro
Mas un bellon de lana de la tierra bermeja
Mas una mesa quebrada y un banco
Mas una casa puerta de tabla y en la colca unas pocas de mays
Mas medio costal de algodón

Todos los quales vienes arriva referido se le entregaron a doña Maria Colque Hutuy [la hermana] para que se lo guarde sin que falte nenguna cossa hasta que se lo mande otra cosa el señor visitador y se lo a de dar cuenta de todo los dichos bienes al señor visitador Juan Gutierres de Aguilar y la dicha doña Maria lo tiene por resebida y por no saver firno firmo [sic] de su nombre firmo un testigo por ella de que yo el dicho

don Alonso Ninaguanca escrivano de cavildo dello doy fe [...] a veinte y nuebe de mayo de mil y seysçientos y quarenta y siete años.

Juan Albarez Martines [rubricado]

Don Pedro Alonso [rubricado]

Don Diego Uamayachin [rubricado]

Ante mi don Alonso Ninaguanca escrivano de cavildo [rubricado]

9.1.3 La expulsión del doctrinero López Cano de Lima (diciembre de 1647). Archivo Arzobispal de Lima, Sección Curatos, Leg.37, exp.25.

‖ 1*r* ‖ [*Al margen:* Autos contra el licenciado Gonzalo Cano sobre que baya a su doctrina de Pampas] En la ciudad de los Reyes en veinte y ocho dias del mes de diziembre de mil y seiscientos y quarenta y siete años. El Br. Phelipe Riveros Zavala presbitero parescio ante el Sr Doctor Don Martín de Velasco y Molina canonigo de la Sta Iglesia Catedral de esta ciudad Provisor y Vicario General de este Arzobispado y dixo que en cumplimiento de un mandamiento despachado por su merced que se le notifico en la villa de Guara[z] por el Licenciado Phelipe de Medina visitador de ella a benido personalmente a presentarse como se le a mandado y el dicho señor Provisor le ubo por presentado y recibio juramento del susodicho y lo hizo imberbo sacerdotis puesta la mano en el pecho según forma de derecho y so cargo del prometió de decir verdad le preguntó lo siguiente si el Licenciado Gonzalo Cano cura de la doctrina de Pampas dexo a este declarante por cura en interín en su lugar en esta última ausencia que hizo a esta ciudad con licencia que se le dio para ello. Y si es verdad que estando sirviendo el dicho curato le dexo desamparado y se fue al pueblo de Guarmey donde estuvo muchos días y en ellos se murieron algunos indios sin sacramentos por falta de cura que se los administrase

‖ 1*r* ‖ dixo que es verdad que el dicho Licenciado Gonzalo Cano dexo a este declarante por cura en interin en su lugar en la dicha doctrina de Pampas por el mes de setiembre proximo pasado de donde hizo ausencia para esta ciudad en virtud de licencia que tubo y asistio sirviendo al dicho curato este declarante hasta mediados de noviembre que hallandose muy malo de dolores e inchason de piernas que padeció mucho por ser el temple riguroso de puna ofreciendose un religioso llamado Fray Juan De Cotrina de la orden de Santo Domingo le encargo el servicio de dicho curato por ser lenguas [lenguaraz] y aprobado en este arzobispado con lo cual se bajo a curar a los llanos de Guarmey y de los dichos dolores que eran de berrugas por ser temple mas a proposito y despues envió el dicho Gonzalo Cano al Bachiller don Francisco de Cabrera presbitero a servir el dicho curato al cual asistiendo en el desde los principios de este mes de diciembre, como consta en una carta misiva firmada del susodicho

que mostro original escrita al dicho licenciado Gonzalo Cano con quien habló este declarante en esta ciudad sobre esta materia en su casa del susodicho a donde le fue a ver este declarante a las dos de la tarde y asi es cierto que nunca a faltado sacerdote en el dicho curato de Pampas ni si a muerto en el ninguna persona sin confesion ni sacramentos por falta de sacerdote en este tiempo como se verificara en caso que el señor provisor quiera hacer más diligencia y que esta es la verdad y lo que pasa y no otra cosa so cargo de su juramento y que es de edad de treinta y tres años poco mas y lo firmo y visto por el señor provisor con la dicha carta mando se le vuelva y de licencia a este declarante para que haga lo que mas le convenga sin embargo del mandamiento que despacho para que compadeciese respecto de aver cumplido con su tenor y lo firmaron

Presbitero Phelipe Riveros Zavala [rúbrica]
Ante mi Melchor de Oviedo

‖ 2*r* ‖ En la Ciudad de los Reyes en veinte y nueve dias del mes de diciembre de mil y seiscientos y quarenta y siete años el dicho señor Provisor para averiguación de como el Licenciado Gonzalo Cano cura de Pampas está actualmente en esta ciudad sin aver salido de ella para la residencia de su curato aunque es pasado el término que se le señaló hizo parecer ante sí al bachiller Geronimo de Orellana Presbítero Fiscal eclesiastico de este arzobispado del cual recibió juramento y lo hizo imberbi sacerdotis puesta la mano en el pecho según forma de derecho so cargo del cual prometió de decir verdad y preguntando = dixo que este declarante vio al dicho licenciado Gonzalo Cano cura de Pampas oy dicho dia como a las cinco de la tarde poco mas o menos junto a la puerta de su casa de los [ilegible] donde estaba parado hablando con otro clerigo que no conocio quien era y le quito el sombrero el dicho licenciado Gonzalo Cano y el a este declarante y que esto es la verdad so cargo de su juramento y lo firmo.

Presbitero Geronimo de Orellano [rúbrica]
Ante mi Melchor de Oviedo

‖ 2*v* ‖ en blanco

‖ 3*r* ‖ En la ciudad de los Reyes en veinte y nueve dias del mes de diciembre de 1647 el señor doctor don Martin de Velasco y Molina provisor y vicario general de este arzobispado aviendo visto estos autos dijo que declaraba y declaro por publico ex comulgado al bachiller Gonzalo cano cura de Pampas atento a su contumacia y rebeldía y como tal se a fijado en las tabillas y a[sí] lo proveyo y firmo

Martin de Velasco y Molina [rúbrica]
Ante mí Melchor de Oviedo

[Al margen izquierdo: Auto en 31 de diciembre en que fue mandado absolver ad reinsidentia por 8 días]

En la Ciudad de los Reyes en 31 días del mes de diciembre de 1647 años el dicho Señor Provisor dixo que atento a que el dicho Gonzalo Cano está aguardando sus mulas que le an de traer consigo de su doctrina de Pampas y hasta que lleguen no puede hacer viaje. Por tanto mandaba y mando que el susodicho sea absuelto ad reinsidentia por 8 dias para que se pueda obiar y pasados no abiendo salido de esta ciudad en cumplimiento de lo que se le a mandado sin que sean [...] esta diligencia ni apersivimiento y cometio esta absolucion a cualquiera de esta corte. Aprobado.

Ante mi Melchor de Oviedo

9.1.4 La sentencia del proceso de Jerónimo Auquinivin (noviembre de 1648). Archivo Arzobispal de Lima, Sección Idolatrías y Hechicerías, Leg.2, exp.6.

‖ 95*r* ‖ [*Cruz*] [*Al margen:* Sentencia]

En el pleyto y caussa que ante mi se a seguido por querella y acusaçion del promotor fiscal de este arçobispado contra don Geronimo Auquinivi cacique y governador del pueblo de Pampas sobre oponerle que por supresticion avia echado chicha en una piedra que queria arrancar del lugar donde estava para ponerla en la puerta de un corral de ganado de çerda que hacia y que con la misma supresticion avia echado chicha sobre la caveça de unos bolos con que estava jugando con un sobrino suyo y que estando cassado con Barbola Manco Pachoa yndia avia vivido escandalosamente y tenido trato ylicito con algunas yndias con quien avia estado amançevado y en particular con Maria Magdalena yndia y Ana Caxa y sobre lo demas deducido Alonso de Castro procurador general de los naturales de este reyno. Visto etc.

Fallo atento a los autos y meritos del proçesso que en quanto a la dicha supresticion devo de absolver y absuelvo y doy por libre al dicho don Geronimo Auquinivi de la dicha acusacion y querella y en quanto al amançevamiento le amonesto que de aqui adelante no trate ni comunique a las dichas yndias en parte publica ni secreta con apersevimiento que constando lo contrario sera castigado y also y quito qualesquiera secrestos y enbargos de bienes que por la dicha caussa se le ycieron y mando se le buelvan libremente por la persona en cuyo poder estuvieren y por esta mi sentençia difinitiva juzgando

‖ 95*r* ‖ assi lo pronuncio y mando con parescer del doctor don Joan Blasquez de Valverde abogado de la Real Audiencia de esta ciudad y catedratico de prima de leyes en la Real Univerçidad de ella mi açessor el doctor don Martin de Velasco y Molina, açessor doctor don Joan Blasquez de Valverde.

[*Al margen:* Pronunciacion]

Dada y pronunciada fue la sentencia de susso por el señor doctor don Martin de Velasco y Molina chantre de la Santa Catredal de esta ciudad de Los Reyes del Peru catredatico de prima de teologia en la Real Universidad della provissor y vicario general de este arçobispado por el Ylustrisimo y Reverendisimo señor doctor don Pedro de Villagomes Arçobispo de Lima del Consejo del Rey Nuestro Señor etc., que en ella firmo su nombre estando aciendo audiencia publica en la dicha ciudad Los Reyes en veinte y seis de noviembre de mil y seiscientos y quarenta y ocho años siendo testigos Jacinto Florez, Simon Suarez y Joan de Paredes presentes ante mi Francisco de Çepeda notario publico.

9.2 El *wanka*, monolito-deidad andino.

Dado que la acusación central en nuestro documento es la libación a un *wanka,* es necesario aclarar el sustrato cultural de tal 'adoración', ya que varios de los testimonios clave tratan sobre los términos en que los testigos del juicio contemplaron la relación de Auquinivin con dicho 'ídolo'. De manera general, como se menciona en el glosario, el *wanka* era un monolito sagrado, casi siempre tallado de manera bastante gruesa, pero con forma alargada definida y cuadrangular o que tiende a ella. Los *wanka* más pequeños, descritos como 'guardianes' de las chacras ('*chacrayoc*') o de los pueblos ('*marcayoc*'), eran los más abundantes, siendo observables hasta hoy en muchas partes, y tienen un considerable registro documental colonial.[216] A partir de él han recibido un tratamiento etnohistórico extenso por Pierre Duviols (1979 y otros), el cual los definió como 'ancestros litificados' en general.

La mayor parte de ellos, en efecto, parecen caer en esa definición, pero el tratamiento, excavación y publicación reciente por los arqueólogos de grandes *wankas* con las siluetas de las montañas mismas en su parte superior y una mayor reflexión etnológica hace pensar en dimensiones aún más comprensivas de los *wankas* en términos del pensamiento religioso andino. Hay que recordar, en efecto, que la información etnohistórica de la sierra central habla a veces de los ancestros locales como representación de los grandes dioses regionales, frecuentemente grandes montañas, sus "dobles" o bien de sus "hijos" u otros descendientes originando a los ancestros de los diversos grupos sociales de un pueblo dado. Aparentemente los *wanka* fueron también usados para representar las deidades-montaña a distancia, como es directamente visible en muchas partes en la sierra[217] y aún para expresar conceptos cosmológicos complejos,

216 También eran llamados *coypas* en Huaylas según un documento de 1617 (v. Polia 1999:405, ver el comentario de la palabra en *idem*, 176).

217 Incidentalmente, también en varios de los muy antiguos *wankas* situados en el complejo arqueológico de Caral y muy claramente en el gran *wanka* ahora excavado en Huancajirca, Huaylas, por F. Bazán.

como en el caso del Obelisco Tello, un *wanka* extremadamente tallado, aparentemente correspondiente al llamado Templo Nuevo de Chavín de Huántar.[218]

La mayor parte de los *wanka* más pequeños se colocaba en medio de los campos de cultivo, en templos y en poblaciones en los Andes prehispánicos, y recibían veneración ritual, incluyendo libaciones, en ese sentido. Una carta jesuita de 1614 trae una descripción de los *wankas* y sus rituales en la época de siembra en la provincia de Chinchaycocha, vinculados a la deidad regional Raco y su pareja Yanayacolca:

> ...en medio de la chacra ponian una piedra larga de una tercia poco mas o me/nos soterrada un poco una puncta, y leuantada derecha en medio de la chacra bien ani/uelada que llamaban guanca esta piedra era la imagen de Raco y en otras partes de la prouincia ponian en lugar de la guanca un manojo / de paja larga [llamada *pitacocha*] [...] y debaxo le ponian una papa [...] partida por medio de suerte que auian de ser dos en reuerencia a Raco y yanayacolca [...] esto se hazia antes de comenzar a derramar la semilla [...] y puesta assi la guanca o pitacocha le hazian a Raco su ynuoca/cion y oblacion de unos panecillos de masa de maiz con su cascara que llaman parpa y unos panecillos de maiz y maca y otras semillas todo revuelto que llaman tantalla [...] y unas macamorras [...] que llaman çanco, ticti, y coca [...] y chicha [...] lo offrecian a la guanca, o pitacocha / pidiendo a Raco el augmento dela sementera y hecho esto començaban a derramar la semilla tambien inuocaban a Raco parala / salud y para la hazienda y para otras cosas pero lo. principal era para las comidas a quien se las atribuyan (Annua de 1614 [Chinchaycocha] en Polia 1999:352-4, mis subrayados)

Un poco después Arriaga, en su tratado de 1621, recomendaba preguntar a los visitadores de la idolatría "...qué huancas (que son otra manera de huacas) adoran en sus chácaras para el aumento de ellas que llaman chacrayoc" ([1621]1999:128) y "...cómo se llama el marcayoc o marcachara, que es como el patrón o abogado del pueblo... que suele ser el primero que pobló aquella tierra..." (*idem*). Arriaga describe también la adoración ritual a una *waka* de modo genérico e inclusive estandarizado, poniendo más énfasis en la chicha, pero de un modo que puede resultar útil para contextuar la acusación principal a Auquinivin. Dice que llegando el tiempo de la fiesta de una *waka* (instituida por ella misma) el "hechicero mayor" encomendaba, según Arriaga, "...a los caciques y demás indios para que se aperciban a hacer la chicha que han de beber"

218 Ver más información sobre *wankas* arqueológicos tempranos en Falcón Huayta (2004) y un importante reporte etnográfico de *wakas* y *wankas* contemporáneas funcionales en Huaros, Canta, en Farfán Lobatón (2002).

([1621]1999:56) y recogía las demás ofrendas. El día señalado se dirigía a la *waka* en estos términos:

> A [¡Ah!]señor N (nombrando la huaca y haciendo aquel ruido que suelen [hacer] con los labios como chupándolos, que es lo que propiamente llaman mochar): aquí vengo y te traigo estas cosas que te ofrecen tus hijos y tus criaturas; recíbelas y no estés enojado y dales vida, salud y buenas chácaras"; y diciendo éstas y semejantes cosas, derrama[ba] la chicha delante de la huaca, y a veces encima de ella, y otras la asperja[ba] con ella, como quien da papirotes, y con la sangre de los cuyes o llamas, unta[ba] la huaca y quema[ba] o sopla[ba] las demás ofrendas... (*idem*).

Y un visitador en un proceso de idolatría en Checras, Chancay, describía en 1677 de esta manera un *wanka* funcional y los restos de sus ofrendas:

> La qual [*wanka*] era de color negro cuadrada muy pareja y por la parte que mira al pueblo tenia al pie a distancia de media bara un aujero profundo y al pie de esta estava una olla enterrada la mitad y toda la dicha piedra por todas partes vañada con sangre y en ella apegados muchos pelos negros de cuy y assi mismo la piedra untada de sebo de llama...[219]

El *wanka* materia de la acusación fue unas veces descrito como grande y otras como mediano en el documento, y en todo caso Auquinivin lo colocó como travesaño en una puerta de corral. Todo indica que recibió adoración disimulada con la chicha por él, quizá más como una manera de pedirle permiso por cambiarlo de lugar. El respeto y temor de varios, sino de todos los indios comunes participantes de esa *minga* quizá se evidencia en el testimonio, aparentemente independiente, de varios de ellos, sobre que el *wanka* se movió más fácilmente cuando Auquinivin hubo efectuado la operación.

Quedaría como motivo de interrogación el porqué Auquinivin movió a pesar de todo el *wanka* a su propio corral. Aparte de su desarreglo y su sentido del aprovechamiento personal tan característico, se señaló que tal cosa era "otra superstición muy grande" (19*v*). Y él mismo, antes de enredarse más, prefirió dejar en su declaración inicial al arzobispo el haber colocado el *wanka* como dintel y no como travesaño, como quiso poner en determinado momento en la autoacusación inicial, pues ya no tenía cómo cambiarlo de sitio tan fácilmente. Lo había colocado como travesaño en la parte superior, evidentemente, y armado así una puerta especial para su corral de cerdos, como veremos. En efecto, existe aún hasta hoy todo un conjunto de creencias y prácticas andinas en torno a

219 Archivo Arzobispal de Lima, Leg.7, exp. 14, 1*r*. La referencia me la proporcionó Agustín Bardales, quien trabaja una tesis sobre el expediente citado.

la fertilidad del ganado que se expresan en la puerta del corral, por ejemplo en el encierro para la herranza. Entonces se coloca en esta puerta de piedra adornos tales como flores y se hacen colgar de ellas frutas y panes. El corral es además concebido como la "casa" del ganado y en él, como se sabe, se realizan ceremonias de emparejamiento reminiscentes del matrimonio humano.

Así, para culminar esta sección resolviendo un asunto clave mediante algo así como una descripción densa, creo que Auquinivin simplemente estaba usando un *wanka,* ahora como travesaño de la puerta de su corral, para mejorar la reproducción de sus cerdos, cuando se vio enredado en la celada de García y su gente, y envuelto en la serie de acusaciones que dieron lugar al enredado juicio.

Nota. Debo mencionar aquí que recibí mucha más inspiración y entusiasmo del que él podrá imaginarse de una conferencia en Lima del arqueólogo Francisco Bazán, del Instituto Nacional de Cultura – Ancash, en el Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, en noviembre de 2005. Allí mostró diapositivas de sus hallazgos de muy abundantes *wankas* e incluso auténticos sistemas de grandes *wankas* en sus prospecciones en campos agrícolas y cimas de cerros y lomadas en el callejón de Huaylas, y de sus excavaciones en el adoratorio y *wanka* de Huancajirca. Adquirí con ello mucha confianza en la gran profundidad cultural y extensión del culto de los *wanka* en los Andes.

10

GLOSARIO

10.1 Términos usuales coloniales y andinos que aparecen en este libro.

'Capítulo'; de ahí 'capitular' o 'poner capítulos'. Denuncia escrita que podían efectuar los indígenas del pueblo de indios colonial principalmente al cura de su doctrina por los supuestos abusos o agravios recibidos. El nombre de las causas se debe a que cada acusación precisa era denominada un 'capítulo'. Los *kurakas* eran muchas veces los encargados de la acción escrita, y empleaban este recurso o su amenaza muchas veces como modo de presión. El sentido original del término sobrevive en la expresión 'capitulero', aún usual en Perú en política.

Doctrina. Jurisdicción eclesiástica a cargo de un cura 'doctrinero', equivalente a una parroquia rural. Comprendía generalmente varios pueblos de indios, siendo el principal aquél donde vivía el cura, que pasaba a denominarse *curato*.

Doctrinero. Sacerdote a cargo de una doctrina. Era 'inter' cuando sólo reemplazaba interinamente al titular de la doctrina en ausencia por viaje o enfermedad.

Don, doña. Términos españoles por señor, señora. Denotan respeto social y solían ser utilizados por los *kurakas* coloniales y también por los colonizadores españoles para referirse a los *kurakas* más respetados.

Gobernador (indígena). Miembro del cabildo indígena, institución instaurada por el virrey Toledo en la década de 1570 para debilitar la autoridad de los *kurakas* andinos. Sin embargo, los *kurakas* terminaron por colocar a su parentela en los puestos del cabildo como gobernadores.

Idolatría. Forma general de referirse a un rasgo importante de la religión andina por parte de sus perseguidores eclesiásticos en la colonia, "por la cual se quita la adoración al verdadero Dios y se da a la criatura" (Arriaga 1621]1999:169). Se refería básicamente a la observación de la adoración a objetos visibles como *huacas*, *chancas*, *conopas*, astros, elementos del paisaje natural y otros.

Extirpación de la idolatría. Es término de la época, proveniente de la conceptuación teológica de que para implantar la nueva fe era preciso primero extirpar el error. Ya el primer tratado para los visitadores, escrito por el padre jesuita José de Arriaga llevó el título de *La extirpación de la idolatría en el Perú* (1622). Ha habido alguna discusión de si las acciones contra las religiones indígenas anteriores a las campañas de principios del XVII –llevadas a cabo principalmente en el arzobispado de Lima– deben llevar también este nombre.

Campañas de la idolatría. Nombre también de la época para designar todo el operativo para la extirpación. Se nombraban jueces visitadores de las doctrinas junto con equipo auxiliar y recorrían un territorio dado en una 'visita'. Los materiales escritos más destacados y las verdaderas campañas contra la idolatría pertenecen casi exclusivamente al arzobispado de Lima, ver apar. 2.2 de este estudio.

Visitas de la idolatría. El recorrido mismo con sus acciones, pero también el documento en que se asentaban los asuntos tratados por el visitador. Cuando lo ameritaba, éste ordenaba abrir una pesquisa secreta y luego un *proceso* o *causa* (es decir un juicio) por idolatría a los sospechosos. Frecuentemente ambos documentos, la visita y los autos del proceso, vienen juntos en los expedientes del Archivo Arzobispal de Lima. Las visitas seguían en lo básico el procedimiento inquisitorial, aunque la Inquisición no tenía jurisdicción sobre los indios.

Kuraka (el término, bastante usual desde la conquista, de *cacique*, con que se les llamaba, es lengua caribe). En tiempos prehispánicos, era el nombre en quechua de los líderes de las jefaturas en que estaban organizadas la mayor parte de sociedades andinas. Las fuentes coloniales tempranas rápidamente distinguieron entre el 'principal' o máxima autoridad política y su 'segunda persona' y usaron con frecuencia la mencionada voz caribe 'cacique'. Posteriormente, fuentes locales como juicios identifican a cualquiera de los líderes componentes de un sistema tradicional de autoridad del pueblo de indios colonial como *kuraka*. La posible organización de este sistema se ha descrito en transformaciones coloniales y postcoloniales de las organizaciones de alcaldes-vara que se pudieron observar en tiempo reciente (ver p.ej. Rasnake 1989). A su vez los *kurakas* coloniales aparentemente mantuvieron en muchas regiones su organización regional supracomunal, como resto del 'nesting' de la organización regional prehispánica y luego estatal *inka*, reconociéndose una jerarquía interna al interior de la organización regional entre *kurakas* (y sus pueblos).

Ladino. En la colonia, en general, indígena que habla y entiende español. Pero además podía significar 'aculturado' o sea que participaba de usos y costumbres españolas, y también de doblez moral y poco digno de confianza. Ver apartado 1.2 de este estudio.

Mocha, mochar. Término quechua que se hispanizó para referirse a las formas de reverencia ritual a las huacas y objetos sagrados andinos, desde las rápidas y cotidianas como ofrendar un beso a distancia hasta las libaciones

que incluían ceremonias o 'dar de beber' a los objetos. El término original en la grafía y definición de Gonzáles Holguín es *muchha(ni), muchhay(cuni)* o *vpay(cuni)*: adorar, rogar, reverenciar, honrar, venerar o besar las manos (Gonzáles Holguín [1608]1951/89:246).

Pueblo de indios, reducción. Pueblo resultante de la concentración de los indígenas desde sus 'pueblos viejos' originarios a raíz de las reformas de Toledo, proceso que continuó durante todo el siglo XVII. Colocado bajo la advocación de un santo cristiano combinado con el nombre original (San Damián de los Checas, San Pedro de Mama), se le dio una traza cuadrangular española y un cabildo de funcionarios indios presidido por un alcalde como autoridades civiles. La población mantuvo sin embargo su organización por *ayllus* al interior del pueblo, y el *kuraka* y su familia mantuvieron en general su poder. Puesto que a los españoles se les prohibía formalmente habitar en ellos, la presencia española en el pueblo de indios colonial venía dada principalmente por el doctrinero, –sólo en los más grandes había un corregidor de indios– y sólo algunos residentes españoles, principalmente mineros y comerciantes. La reducción colonial es el origen de la mayoría de los pueblos del Perú tal como existen hoy.

Procurador de indios. En Lima el procurador de los naturales era un funcionario que defendía a los indígenas judicialmente ante la Audiencia y era pagado por ellos mismos. La reglamentación de su actuación quedó establecida por Ordenanza especial de Toledo. En el interior del país era "... generalmente un español con cierto entrenamiento que defendía a sus clientes indios y era pagado de los fondos de un impuesto especial. Indios hispanizados y educados también servían en el rol de protector" (Charney, *The Destruction*...).

Reducción. Ver **Pueblo de indios**.

Wanka (masculino, *el* **wanka**). Monolito, generalmente tallado de manera bastante gruesa, pero con forma alargada definida, que generalmente tiende a cuadrangular y que se colocaba en medio de los campos, en templos y en poblaciones en los Andes prehispánicos. En contexto colonial y contemporáneo se le describe como 'guardián' de las chacras ('*chacrayoc*') o de los pueblos ('*marcayoc*'). En época prehispánica los podía haber muy grandes o extremadamente tallados en su superficie. Aparentemente encarnaban a las deidades mismas de la agricultura o también a sus "hijos", frecuentemente considerados ancestros de los diversos grupos sociales, como tales recibían veneración ritual en ese sentido. Para más detalles ver el anexo 2.

10.2 Términos teóricos y su uso en este estudio.

Andes centrales. Generalmente no se utiliza como término geográfico, sino de área cultural, definida básicamente por el área nuclear del imperio *inka* a la llegada de los españoles, incluyendo las sociedades de la costa. Sin embargo, esta área ha sido más bien definida en base a rasgos comunes de cultura material por la arqueología norteamericana y no tanto en términos de continuidad histórica ni de rasgos de las culturas vivientes observadas por los antropólogos.

A pesar de la unidad histórica reconocida formalmente, el estudio arqueológico más detallado de las antiguas sociedades andinas llevó después mayoritariamente a su consideración en culturas arqueológicas virtualmente independientes (ver **cultura andina** para otras definiciones).

Antropología histórica. Término de uso relativamente reciente, que debe definirse de acuerdo a Viazzo (2003) más como un campo de interacción entre las dos disciplinas que como un área definida de estudios antropológicos o históricos. Movimientos al interior de ambas disciplinas a partir de los años cincuenta y las exigencias teóricas derivadas del propio proceso contemporáneo de mundialización han producido la necesidad del acercamiento de dos campos que en sus orígenes más remotos (etnología) estuvieron emparentados, pero que después el funcionalismo clásico desde la década de 1920 separó en cuanto a aproximación básica a la realidad social.

Los primeros resultados acabados de la interacción entre antropología e historia se han producido a partir de los años setenta/ochenta. En historia, anotemos como hitos más conocidos en una vasta esfera internacional de interacción, la influencia de la antropología social británica sobre Peter Laslett y la Escuela de Cambridge de historia de la familia, el impacto del modelo de comunidad de Robert Redfield sobre el ya comentado estudio clásico del Montaillou medieval de E. Le Roy Ladourie (1975), el impacto de la etnografía de E.E. Evans-Pritchard sobre la brujería entre los *azande* (1937) sobre los estudios sobre la brujería europea en la época moderna a partir de Keith Thomas, la influencia de las lecturas en antropología en los análisis del Lyon y la sociedad francesa de los siglos XVI-XVII de Natalie Zemon Davis (1983,1984,2000), que también se comentaron antes, o la influencia del concepto de "descripción densa" etnográfica de C. Geertz sobre G. Darnton (1987).

El movimiento postmoderno, de notable influencia en antropología desde mediados de los 1980, con su antagonismo declarado al razonamiento histórico, ha vuelto a prolongar en cierto modo la separación entre las dos disciplinas, pero por otro lado su consideración de los fenómenos modernos de rápidas transformaciones culturales vinculadas a la mundialización han llevado a dificultades teóricas que han reclamado recientemente una 'historización' del concepto de cultura en antropología. En esta disciplina menos autores se sienten inclinados a emplear el término, pero algunos propugnan una integración más completa (ver Sahlins 1985 y otros y Ohnuki-Tierney 2005, por ejemplo).

Entre nosotros se ha observado esta confluencia disciplinaria casi exclusivamente desde el campo de la etnohistoria, pero la problemática de la antropología histórica como área de estudios es bastante más extensa (ver Viazzo 2003 y, más adelante, **etnohistoria**).

Cultura andina. Separadamente a las definiciones basadas en la cultura material (v. **Andes centrales**), antropólogos andinistas empezaron a partir de los años cincuenta a caracterizar las organizaciones sociales de los Andes a partir de un estudio los testimonios escritos sobre los *inkas* y las sociedades contemporáneas a los mismos. Dos áreas de estudios fueron predominantes. En su estudio de los sistemas económicos y de adaptación ecológica, el

rumano-norteamericano John V. Murra precisó las siguientes características: organización del trabajo fuertemente basada en el sistema de la organización social, el concepto generalizado de 'turno' cíclico de trabajo o *mit'a*, los intercambios recíprocos comunales y con los miembros de los niveles políticos mayores determinados en tiempo de trabajo, la redistribución centralizada por la jefatura o el estado, el aprovechamiento ventajoso de las múltiples ecologías andinas mediante unidades sociales 'colonizadoras' no desligadas de la unidad social central.

Concentrándose más en estudios de la organización social y de representaciones *inkas*, el holandés R. Tom Zuidema avanzó por su parte en la definición del modelo de parentesco bilateral de la región, su sistema de organización de representaciones en organizaciones de tres, cinco y diez –el dualismo es común a toda Sudamérica y, en general, a este tipo de sociedades–, su organización calendárica y espacial, y resaltó la importancia de la adoración ancestral y su organización cultual. A diferencia de lo sucedido con el área cultural mesoamericana, que posee documentos escritos de tiempo prehispánico y está más estudiada, la etnología y antropología andinas no han producido hasta hoy una definición fuerte para el área cultural de los Andes centrales semejante a la del etnólogo alemán Paul Kirchoff (1943) para Mesoamérica prehispánica. Kirchoff la definió como una tradición cultural precolombina con rasgos homogéneos en organización social y sobre todo cosmológica (un mismo calendario de 260 días integrando espacio, tiempo, vida social, ritos y religión).[220] Los avances en la antropología andina permiten avizorar ya una definición semejante con los elementos arriba mencionados.

Así, pese a su fragmentación política, diversos estilos artísticos locales y gran variedad lingüística, debe pensarse que estas regularidades se produjeron por un origen remoto común, un grado de desarrollo convergente en ellas debido al ambiente geográfico compartido y a que sobre las mismas actuó por prolongado tiempo de su historia antigua la influencia de diversas sociedades complejas expansivas del área –ver una reconstrucción accesible de este proceso en Moseley (2002)–. Me parece que estos rasgos socioculturales comunes dilucidados por la antropología y etnohistoria andinas a través de una reconstrucción etnológica brindan por ahora una definición operativa de cultura andina (prehispánica), y los empleo en este sentido en este trabajo. La cultura andina colonial y postcolonial puede entenderse como producto de transformaciones influenciadas en diversos grados por la cultura occidental sobre las diversas variedades regionales de una cultura que, obviamente, sólo tuvo características tan marcadas como las arriba citadas en la época prehispánica.

Etnohistoria. Término usado mayoritariamente en ámbito norteamericano. Se originó por primera vez ya en 1908, cuando el etnólogo Clark Wissler lo empleó en contexto del estudio de los indios de Norteamérica refiriéndose

220 Su definición de Mesoamérica allí es "...a term which refers not only to geography, but to a Precolumbian cultural tradition that showed a 260-day calendar, religious beliefs including definitions of gods and bloodleetig as the central act of piety, the cultivation of maize, the use of cacao as a drink as a money, a ballgame played with a rubber ball, screen-fold books, pyramids and plazas and a sense of cultural identity".

al uso etnológico de materiales escritos por los blancos. A mediados de 1940, el reconocimiento estatal de los derechos indígenas a tierras cuya posesión podía ser probada documentalmente en 1776, año de la independencia norteamericana, llevó a numerosos antropólogos a investigar el tema en archivos y descubrir la utilidad de esos materiales para el estudio más general de las sociedades nativas de Norteamérica.

En 1954 los participantes en la experiencia se asociaron en la American Indian Ethnohistoric Conference –ahora American Ethnohistoric Association– y fundaron el mismo año *Ethnohistory*, órgano de la asociación que se edita hasta el día de hoy. Los estudiosos norteamericanos han cubierto sobre todo las sociedades indígenas de Norteamérica y de las islas del Pacífico sur y sus estudios inciden sobre todo en la reconstrucción de aspectos de su historia y cultura pasada pre y post colonial. El intento de reconstruir inclusive las visiones de la historia de los pueblos involucrados por parte de Sahlins se inscribe en otra línea teórica que el autor ha denominado *etnografía de la historia*.

Otros estudios de tipo similar en una sociedad compleja con abundante documentación colonial como la India, llevaron a un tipo algo distinto de investigación al norteamericano Bernard Cohn. En los años sesenta los historiadores africanos rechazaron explícitamente el término etnohistoria y así, el órgano fundado para este tipo de estudios se denominó *Journal of African History*. Los estudios de la sociedad campesina medieval y moderna llevados a cabo en Francia empleando modelos antropológicos fueron denominados directamente 'antropología histórica' por la *Nouvelle Historie* preconizada por los *Annales* desde mediados de los años 1970.

La abundancia de materiales escritos coloniales en las posesiones españolas de Perú y México las han hecho áreas de preferencia en esta clase de estudios, desarrollándose modalidades propias en cada región. En México estos estudios están más institucionalizados, y la ENAH ofrece grados "en antropología, arqueología e historia / etnohistoria". En el Perú, los etnohistoriadores, de formación básica en historiografía, han trabajado independientemente y dirigieron sus estudios hacia: a) la identificación y reconstrucción funcional y geográfica de sociedades prehispánicas tardías a partir de materiales administrativos coloniales, según el modelo de investigación de John V. Murra (de quien también se tomó el término para este tipo de estudios), y b) la reconstrucción plausible de su historia a partir de la documentación escrita sobre los *inkas* y local, según el modelo de investigación de John H. Rowe.

Lealtades tradicionales, sistema de. Modelo básico de articulación política entre los líderes y sus subalternos en las sociedades tradicionales jerarquizadas. Las diversas formas de estos modelos políticos han llevado a denominaciones como la de sociedades de 'grandes hombres' y de 'jefes', pero el elemento básico en todas ellas está basado en la conservación del prestigio del líder a través del adecuado funcionamiento del mecanismo de redistribución económica y el adecuado cumplimiento de sus funciones políticas y de representatividad. El no cumplimiento de estas funciones lle-

va a un debilitamiento del nexo social y pérdida de lealtad por parte de los subordinados. Muchos sistemas políticos tradicionales incluían un factor de competencia entre miembros de la clase noble relacionado a esto. Aunque no hay mucha información histórica sobre el funcionamiento de las jefaturas prehispánicas en los Andes, el conocimiento de los rasgos más generales de este tipo de funcionamiento social resulta muy útil para interpretar las evidencias escritas más fragmentarias disponibles sobre el comportamiento social y las transformaciones coloniales de los *kurakas* en los Andes centrales (para una revisión general véase Villamarín y Villamarín 1999).

'Nesting'. Traducible como 'encajamiento social'. Principio por el cual las unidades sociales de las sociedades tradicionales se van incorporando unas en otras sin perder su funcionalidad ni identidad propia cuando las organizaciones sociales se hacen más complejas. Enunciado primero por la antropología británica en el estudio de organizaciones sociales complejas en Africa. En los Andes prehispánicos varias de las unidades denominadas *ayllu* estaban 'encajadas' unas en otras y, a juzgar por usos modernos de la palabra registrados en etnografía, dependía del contexto para referirse a cada una de las unidades inclusivas. Los *inkas* formalizaron este sistema en su sistema decimal censal de *pachaqa*, *huaranqa* y *hunu*, y fuera de estos números esquemáticos de 100, 1000 y 10,000, llevaban un censo exacto de cada unidad. En tiempos coloniales la organización de las unidades sociales, los pueblos indígenas mismos, los líderes políticos e inclusive los cultos mantuvieron mucho tiempo operante esta forma básica de organización, muchas veces superpuesta a las reorganizaciones administrativas españolas, y por mucho tiempo unidades indígenas de este tipo siguieron funcionando.

Transformación colonial. Término para referirse al proceso por el cual las sociedades tradicionales asimilan elementos de la cultura occidental, primero incorporándolos a sus propios esquemas de comportamiento social y de significación. A esta primera fase de apropiación de elementos aislados de la cultura exógena en una matriz de pensamiento y acción social propia se le ha denominado también **resiliencia**, señalándose culturas con mayor tendencia a este comportamiento (los Andes son una de ellas). Una etapa posterior en la cual los rasgos de la cultura original se van desdibujando puede denominarse **aculturación** a partir del término más general acuñado por la antropología norteamericana (ver Wachtel [1974]1978). La observación de los cambios que ha producido la reciente mundialización en la periferia ha llevado recientemente a la antropología cultural a acuñar el término ambiguo de 'hibridización cultural' para la descripción de fenómenos semejantes sucediendo en la actualidad.

11

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

DOCUMENTOS

ARCHIVO ARZOBISPAL DE LIMA

Sección Idolatrías y Hechicerías:

1646-48, Legajo 2, expediente 6 [Huaylas]. Autos fechos por el licenciado don Joan Gutiérrez de Aguilar, cura de Pira y Caxamarquilla, en virtud de comision de su Ylustrisima contra unos yndios e yndias sobre la idolatria y especialmente contra don Geronimo Auquiniven, 95 ff.

Sección Curatos:

1647, Legajo 37 [Curatos diversos], expediente 25 [Pampas]. Autos dados en Lima contra el licenciado Gonzalo Cano, cura de la doctrina de Pampas, para que regrese a ella, 3 ff.

Sección Visitas:

1642, Legajo 1, expediente 29. San Andrés de Pira y Cajamarquilla. Autos de visita al cura Juan Gutiérrez de Aguilar, ff. 8-16.

1642, Legajo 1, expediente 29. San Jerónimo de Pampas. Autos de visita al cura Gonzalo Cano Gutiérrez, ff. 17-31.

Sección Estadística

1777, Legajo 1, expediente 47. Padrón General de los habitantes indígenas y mestizos de la doctrina de San Jerónimo de Pampas y sus anexos de Cajamarquilla, Pira, Huanchay y Colcabamba, 20 ff.

PUBLICACIONES DOCUMENTALES / ÉDITOS DE LOS SIGLOS XVI-XVIII

ACOSTA, Blas de (1649). Sermón en la solemnísima colocación de la sagrada reliquia del Santo Lignum Crucis q la Santidad de Urbano VIII... embió a la Santa Iglesia de Lima... Predicole el MRPMFR BLAS DACOSTA... Impreso en Lima, por Luis de Lyra, año de 1649.

ÁLVAREZ, Bartolomé ([1587-88]1998). *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II (1588).* Edición de Ma. del Carmen Martín Rubio, Juan J.R. Villarías Robles y Fermín del Pino Díaz. Madrid:Ediciones Polifemo.

ARRIAGA, Joseph de ([1621]1999). *La extirpación de la idolatría en el Perú.* Edición de Henrique Urbano. Cuzco:CERA Bartolomé de Las Casas.

BALLESTEROS, Thomás de ([1685]1752). *Tomo primero de las Ordenanzas del Perú*. Lima.

BARTRA,E.T. SJ., ed. ([1582-83]1982). *Tercer Concilio Limense: 1582-1583*. Lima:Facultad Pontificia y Civil de Teología.

COBO, Bernabé ([1653]1956). Historia del Nuevo Mundo. En sus *Obras*. Biblioteca de Autores Españoles, t. 91-92. Madrid.

COVARRUBIAS Y OROZCO, Sebastián de ([1611]1943). *Tesoro de la lengua castellana o española*, según la impresión de 1611. Edición de Martín de Riquer. Barcelona:Horta.

DUVIOLS, Pierre, ed. ([1617-1664]2003). *Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII.* Con nuevo estudio preliminar de P. Duviols, transcripción revisada por L. Gutiérrez y L. Andrade y nueva traducción de los textos quechuas por C. Itier. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú - Instituto Francés de Estudios Andinos [Reedición de Pierre Duviols, ed., *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII.* Cuzco:CERA Bartolomé de Las Casas, 1986].

GARCÍA, Juan Carlos, ed. ([1622-1725]1994). *Ofensas a Dios. Pleitos e injurias. Causas de idolatría y hechicerías, Cajatambo, siglos XVII-XIX.* Cuzco:CERA Bartolomé de Las Casas.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca ([1607]1944). *Historia General del Perú (Segunda Parte de los Comentarios Reales de los Incas).* Edición de Ángel Rosenblat. Buenos Aires:Emecé Editores.

GONZÁLES HOLGUÍN, Diego ([1608]1951/89). *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada lengua Qquichua o del Inca*. Reproducción de la edición de Raúl Porras Barrenechea, 1951. Lima:Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1989.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe ([c.1615]1980). *El Primer Nueva Coronica y Buen Gobierno*. Edición crítica de John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge Urioste. México D.F.:Siglo XXI Editores.

—— c.1615 Edición digital completa en Internet por la Biblioteca Real de Copenhague, con estudios, índices temáticos, de gráficos y material documental relacionado en www.kb.dk/elib/mss/POMA

LOHMANN VILLENA, Guillermo y Justina SARABIA VIEJO, eds., *Francisco de Toledo. Disposiciones Gubernativas para el Virreinato del Perú* ([1569-74 / 1575-80] 1986/1989). 2t. Sevilla:Escuela de Estudios Hispano Americanos – Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Monte de Piedad y Caja de Ahorro de Sevilla.

LEVILLIER, Roberto, ed. ([1570-72]1940). Informaciones que mandó levantar el virrey Toledo sobre los incas. Su origen, provisión y sucesión de cacicazgos, ritos, costumbres y descendencia y sobre el gobierno que tenían los pueblos del Perú antes de ser reducidos y conquistados por ellos. En su *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú. Su vida, su obra (1515-1582).* Tomo II: Sus informaciones sobre los incas. Buenos Aires:Espasa - Calpe.

MATIENZO, Juan de ([1567]1967). *Gobierno del Perú*. Edición y estudio preliminar de Guillermo Lohmann Villena. Paris - Lima:Institute Français d'Études Andines, Travaux, t. XI.

POLIA MECONI, Mario, ed. ([1581-1752]1999). *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús, 1581-1752*. Lima:Pontificia Universidad Católica del Perú.

QUIROGA, Pedro de ([c.1563]1992). *Coloquios de la verdad.* Estudio preliminar y edición de Daisy Rípodas Ardanaz. Valladolid:Instituto de Cooperación Iberoamericana - Casa-Museo de Colón - Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid.

SANTILLÁN, Hernando de ([c.1563-1572] 1927. Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas. En Horacio Urteaga, ed., *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, segunda serie 9:1-124. Lima:Imprenta y Librería Sanmarti y Ca.

SERRANO, Pedro ([1609]1989). El Licenciado Pedro Serrano, clérigo presbítero de Ilave en Chucuito al Rey. Sobre abusos contra los indios. 6.III.1609. (AGI Lima, 140) En Luis Miguel Glave, *Trajinantes. Caminos indígenas de la sociedad colonial,* Lima:Instituto de Apoyo Agrario, 1989:396-422.

VILLAGÓMEZ, Pedro de (1649). Carta Pastoral de Exortación e Instrucción contra las idolatrías de los indios del Arçobispado de Lima por el Illustríssimo señor Doctor don Pedro de Villagómez... Año de 1649. En Lima, por Jorge López de Herrera, Impressor de Libros, en la calle de la cárcel de Corte.

——([1649]1919). Carta Pastoral de exortación e instrucción acerca de las idolatrías de los indios del Arzobispado de Lima. En *Colección de libros y documentos referentes a la la historia del Perú*, primera serie, vol. 12. Horacio Urteaga, editor. Lima:Imprenta y Librería San Martín.

ESTUDIOS / OTRAS FUENTES SECUNDARIAS

ACOSTA, Antonio (1982). Los clérigos doctrineros y la economía colonial (Lima, 1600-1630). *Allpanchis* 16:117-49.

ADORNO, Rolena (1991). La visión del visitador y el indio ladino. En Raquel Tiercelin, ed., *Cultures et Societés. Andes et Méso-Amérique. Mélanges en hommage à Pierre Duviols*, I:35-50. Aix-en-Provence:Université de Provence.

—— (1992). El indio ladino en el Perú colonial. En Miguel León Portilla y otros, eds., *De Palabra y obra en el Nuevo Mundo. I. Imágenes Interétnicas*, 373-95. México D.F.:Siglo XXI Editores.

—— (1986[2000]). *Guaman Poma. Writing and Resistance in Colonial Peru*. Second Edition, with a new introduction. Austin:University of Texas Press - Institute of Latin American Studies.

——(2002). Un testigo de sí mismo. La integridad del manuscrito autógrafo de *El primer Nueva Corónica y buen gobierno* de Felipe Guaman Poma de Ayala (1615/1616). Disponible en www.kb.dk/elib/mss/poma (versión original inglesa aparecida en *Fund og Forskning* 41 (2002):7-106). Consultado el 13 de junio de 2008.

ALAPERRINE-BOUYER, Monique (2002). Saber y poder: la cuestión de la educación de las elites indígenas. En Jean-Jacques Decoster, ed., *Incas e indios cristianos. Élites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales,* 145-67. Cuzco: CERA Bartolomé de Las Casas - Asociación Kuraka - Instituto Francés de Estudios Andinos.

AKUTAGAWA, Ryonusuke ([1915-19]1970). *Rashomon y otros cuentos*. Tr. de Kazuya Sakai. Buenos Aires:Centro Editor de América Latina.

ANDRIEN, Kenneth (1985). *Crisis and Decline. The Viceroyalty of Peru in the Seventeenth Century.* Albuquerque:University of New Mexico Press.

ARANA BUSTAMANTE, Luis (2006). Hacéis caciques aunque sea de un palo... *Kurakas* ilegítimos y ladinismo en el temprano Perú colonial. *Investigaciones Sociales* 17:335-63. UNMSM, Lima.

—— (2008). La tengo tratada de casar... Condición colonial, poder y sexualidad en la historia de Isabel de Arroyo (Huarmey, 1651). *Investigaciones Sociales* 20:103-13.

—— (2009). Hiço unas rayas en la dicha piedra: un ritual curativo andino y su contexto cultural (Yauyos, c. 1590-1621) *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 38(2):289-305.

ARGUEDAS, José María (1956). Puquio, una cultura en proceso de cambio. *Revista del Museo Nacional* 25:184-233.

ASSADOURIAN, Carlos Sempat ([1983]1994). Dominio colonial y señores étnicos en el espacio andino. En su *Transiciones hacia el sistema colonial andino*, 151-170. Lima:El Colegio de México - Instituto de Estudios Peruanos. También en *HISLA* 1:7-20, 1983.

——([1987]1994). Los señores étnicos y los corregidores de indios en la conformación del estado colonial. En su *Transiciones hacia el sistema colonial andino*, 209-79. Lima:El Colegio de México - Instituto de Estudios Peruanos.

BONTE, PIERRE, Michel IZARD *et al.*, eds. (2004). *Dictionnarie de l' ethnologie et de anthropologie*. Paris:Quadrige - Presses Universitaires de France.

BOROFSKY, Robert (1997). Cook, Lono, Obeyesekere, and Sahlins. *Current Anthropology* 38(2):255-65.

BURGA, Manuel (1988). *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas.* Lima:Instituto de Apoyo Agrario.

——([1999]). Antropología e historia en el Perú. Tradición, modernidad y cambio (1880-1980). Ponencia a Primer Congreso de Peruanistas en la Universidad de Harvard (octubre

1999) en www.fas.harvard.edu/ ~ icop/manuelburga.html. También en su *La historia y los historiadores en el Perú*, 206-31. Lima:Universidad Nacional Mayor de San Marcos - Universidad Inca Garcilaso de la Vega, 2005.

BURKE, Peter ([1992]1997). *Historia y teoría social*. Tr. de Stella Mastrangello. México D.F.:Instituto Mora.

—— ([1993]2003). Historia de los acontecimientos y renacimiento de la narración. En Peter Burke, ed.([1993]2003), *Formas de hacer historia*, 325-42. Tr. de J.L. Gil y F.M. Arribas. Madrid:Alianza Editorial.

—— (2004). *¿What is cultural history?.* Cambridge - Malden MA:Polity Press.

CAHILL, David (1995). Colour by Numbers: Racial and Ethnic Categories in the Viceroyalty of Perú, 1532-1824. *Journal of Latin American Studies* 26:325-46.

—— ([1995]2001) Colores cifrados: Categorías raciales y étnicas en el virreinato peruano, 1532-1824. *Nueva Síntesis* 7-8:29-57.

CARCELÉN RELUZ, Carlos (2001). La doctrina jesuita de Huarochirí, siglo XVI. *Nueva Síntesis* 7-8:157-83. Lima.

CARSTEN, Janet y Stephen HUGH-JONES (1995). Introduction. En J.Carsten y S.Hugh-Jones, eds., *About the House. Lévi-Strauss and beyond*, 1-46. Cambridge:Cambridge University Press.

CHARLES, John (2007). 'More Ladino than Necessary': Indigenous Litigants and the Language Policy Debate in Mid-Colonial Peru. *Colonial Latin American Review* 16(1):23-47.

CHARNEY, Paul J. The Destruction and Reorganization of Indian Society in the Lima Valley, Peru, 1532-1824. Ph.D. Dissertation. University of Texas at Austin, 1989.

CHEVALIER, Sophie. De la modernité du projet anthropologique: Marshall Sahlins, l'histoire dialectique et la raison culturelle. etnographiques.org, Numéro 8 - novembre 2005. http://www.ethnographiques.org/2005/Chevalier.html. Consultado el 28 de julio de 2007.

COHN, Bernard ([1968]1975). Etnohistoria. En David L. Sills, ed., *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, 5:418-23. Madrid:Aguilar.

—— ([1980]1987). History and Anthropology: The State of Play. En su *An Anthropologist among Historians and other Essays,* 18-49. New Delhi:Oxford University Press.

——([1981]1987). Anthropology and History in the 1980s: Toward a Rapprochement. En su *An Anthropologist among Historians and other Essays,* 50-87. New Delhi:Oxford University Press.

COOK, Alexandra Parma y Noble D. COOK (1991). *Good Faith and Truthful Ignorance. A Case of Transatlantic Bigamy*. Durham - London:Duke University Press.

COVEY, Alan R. (2007). Ethnicity, Demography, and Estate Management in Sixteenth Century Yucay. *Ethnohistory* 54(2):303-35.

CUMMINS, Tom (2004). *Brindis con el inca. La abstracción andina y las imágenes coloniales de los quero*. Tr. de Yolanda Westphalen R. Lima:Universidad Nacional Mayor de San Marcos – Embajada de los Estados Unidos de América – Universidad Mayor de San Andrés.

DARNTON, Robert ([1984]1987). *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa* ['french cultural history' en el original inglés]. Tr. de Carlos Valdés. México D.F.:Fondo de Cultura Económica.

DAVIS, Natalie Zemon (1983). *The Return of Martin Guerre*. Cambridge MA - London:Harvard University Press.

—— ([1984]1993). *Sociedad y cultura en la Francia moderna*. Tr. de Jordí Beltrán. Barcelona:Crítica.

——(1997) A Life of Learning. C.H. Haskins Lecture for 1997. American Council of Learned Societies, Occasional Paper No.39. Disponible en http:www.acls.org/op39.htm. Consultado el 25 de enero de 2002.

—— (2000). *The Gift in Sixteenth-Century France*. Madison - London:The University of Wisconsin Press.

DE LA PUENTE BRUNKE, José (1992). *Encomienda y encomenderos en el Perú. Estudio histórico y político de una institución colonial.* Sevilla:Diputación Provincial de Sevilla.

DE LA PUENTE LUNA, José (2007). *Los curacas hechiceros de Jauja. Batallas mágicas y legales en el Perú colonial*. Lima:Pontificia Universidad Católica del Perú.

DÍAZ REMENTERÍA, Carlos (1977). *El cacique en el virreinato del Perú. Estudio histórico-jurídico*. Sevilla: Universidad de Sevilla, Seminario de Antropología Americana.

DOSSE, François (1988). *La historia en migajas. De "Annales" a la "nueva historia"*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim.

DUVIOLS, Pierre (1966). Estudio biobibliográfico. En *Dioses y hombres de Huarochirí. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila...,* 218-29. Edición y traducción de José María Arguedas. Lima: Museo Nacional de Historia – Instituto de Estudios Peruanos.

——(1973). Huari y Llacuaz. Agricultores y pastores. Un dualismo prehispánico de oposición y complementaridad. *Revista del Museo Nacional* 39:153-91.

——(1977[1971]). *La destrucción de las religiones andinas (conquista y colonia).* Tr. de Albor Maruenda. México D.F.:Universidad Autónoma de México.

—— (1979). Un symbolisme de l'occupation, de l'aménagement et de l'exploitation de l'espace. Le monolithe huanca et sa function dans les Andes préhispaniques. *L'Homme* XIX:2:7-32.

ELLIOT, John (1990). La corte de los Habsburgos españoles. En su *España y su mundo, 1500-1700*, 179-200. Tr. de Ángel Rivero R. Madrid:Alianza Editorial.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar (1966). El alcalde mayor indígena en el virreinato del Perú. *Anuario de Estudios Americanos* 17:183-300.

—— (1973). *La destrucción del imperio de los incas. La rivalidad política y señorial de los curacazgos andinos*. Lima:Retablo de Papel.

FALCÓN HUAYTA, Víctor (2004). Los orígenes del huanca como objeto de culto en la época precolonial. *Allpanchis* 64:35-58.

FARFÁN LOBATÓN, Carlos (2002). El simbolismo en torno al agua en la comunidad de Huaros – Canta. *Bulletin de l' Institut Francais de Études Andines* 31(1):115-42.

FARRIS, Nancy M. (1984). *La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia*. Tr. de Javier Setó y Bridget Forstall-Comber. Madrid:Alianza Editorial.

GARCÍA, Juan Carlos (1996). ¿Por qué mintieron los indios de Cajatambo?. *Revista Andina* 27:7-52.

GAREIS, Iris y Sabine DEDENBACH-SALAZAR (1994). Introducción. En Sabine Dedenbach-Salazar e Iris Gareis, eds., Etnohistoria latinoamericana. Aportes metodológicos. Actas de simposio del 48º Congreso Internacional de Americanistas. Número especial de *América Indígena*, 54(4):13-25.

GAREIS, Iris (1990). La "idolatría" andina y sus fuentes históricas: reflexiones en torno a Cultura Andina y Represión de Pierre Duviols. *Revista de Indias* 50(189):607-26.

——(1994). El "efecto Rashomon" en fuentes etnohistóricas. En Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz e Iris Gareis, eds., Etnohistoria latinoamericana. Aportes metodológicos. Actas de simposio del 48º Congreso Internacional de Americanistas. Número especial de *América Indígena*, 54(4):141-56.

——(1994). Comentario a "¿Por qué mintieron los indios de Cajatambo?" de Juan Carlos García, en *Revista Andina* 27:44-5.

GEERTZ, Clifford (1973). Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura. En su *La interpretación de las culturas*, 19-40. Tr. de Alberto L. Bixio. Barcelona:Gedisa.

GILLESPIE, Susan D. (2000). Rethinking Ancient Maya Social Organization: Replacing "Lineage" with "House". *American Anthropologist* 102(3):467-84.

—— (2007) When is a House?. En Robin A. Beck, Jr., ed., *The Durable House: House Society Models in Archaeology*, 25-50. Carbondale, IL:Southern Illinois University.

GINZBURG, Carlo ([1966]1979). *I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento a Seicento*. Torino:Einaudi.

—— ([1976]1981). *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Tr. de Francisco Martín. Barcelona:Muchnik Editores.

—— ([1979]1999). Indicios. Raíces de un paradigma de referencias indiciales. En *Mitos, emblemas e indicios. Morfología e historia*, 138-75. Tr. de Carlos Catroppi. Barcelona:Gedisa.

—— ([1986]1991). *Historia nocturna. Un desciframiento del aquelarre.* Tr. de Alberto Clavería I. Barcelona:Muchnik Editores.

GLUCKMAN, Max (1940). A modern situation in Zululand. *Bantu Studies* (Johannesburg), 14:1-30, ¿15?:147-74.

——(1945). Seven Years Research Plan of the Rhodes-Livingstone Institute. Human Problems in British Central Africa. *Rhodes Livingstone Journal* 4, (dic. 1945):1-32.

—— (1965). *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*. Chicago.

GRIFFITHS, Nicholas (1996). *The Cross and the Serpent. Religious Repression and Resurgence in Colonial Peru.* Norman - London:University of Oklahoma Press.

GUTIÉRREZ ARBULÚ, Laura (1995). Índice de la sección hechicerías e idolatrías del Archivo Arzobispal de Lima. En Gabriela Ramos y Henrique Urbano, eds., *Catolicismo y extirpación de idolatrías*, 105-36. Cuzco:CERA Bartolomé de Las Casas.

HEIDER, Karl G. (1988). The Rashomon Effect: When etnographers disagree. *American Anthropologist* 90(1):73-81.

HEFFERNAN, Ken (1995). Paullu, Tocto Usica and Chilche in the Royal Lands of Limatambo and Quispeguanca. *Tawantinsuyu* 1:66-78.

HEMMING, John ([1970]1982). *La conquista de los incas*. Tr. de Stella Mastrangello. México D.F.:Fondo de Cultura Económica.

HILL, Jonathan, ed.(1988). *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana - Chicago:University of Illinois Press.

HOCART, Arthur M. ([1927]1969). *Kingship*. Oxford:Oxford University Press.

HUERTAS VALLEJOS, Lorenzo ([1967]1981). *La religión en una sociedad rural andina, siglo XVII*. Huamanga:Universidad San Cristóbal de Huamanga.

ISBELL, Billie Jean ([1978]2005). *Para defendernos: ecología y ritual en un pueblo andino*. [Sin mención de traductor]. Cuzco:CERA Bartolomé de Las Casas.

JAEGER REQUEJO, Rafael (1981-82). Apuntes para la biografía del jurista peruano doctor Tomás de Avendaño. *Revista Histórica* 33:175-187.

JOSSELIN DE JONG, P.E. de, ed. (1983). *Structural Anthropology in the Netherlands*. Holland-USA[sic]:Foris Publications.

KEEGAN, William F. (2007). *Taíno Indian Myth and Practice. The Arrival of the Stranger King*. Gainsville - Tallahassee - Tampa, etc.: University Press of Florida.

KIRCHOFF, Paul (1943). Mesoamérica. *Acta Americana* (1)1:92-107.

KRECH III, Shepard (1991). The State of Ethnohistory. *Annual Review of Anthropology* 20:345-75.

KUBLER, GEORGE (1946). The Quechua in the Colonial World. *Handbook of South American Indians*, 2:331-410. Washington:Smithsonian Institution.

KUPER, Adam ([1973]1984). *Antropología y antropólogos. La escuela británica: 1922-1972*. Tr. de Antonio Desmonts. Barcelona:Anagrama.

——— [1998]2001 *Cultura. La versión de los antropólogos*. Tr. de Albert Roca. Barcelona:Paidós.

LAVALLÉ, Bernard (1982). Las doctrinas de indígenas como núcleos de explotación colonial. Siglos XVI-XVII. *Allpanchis Phuturinqa* 19:151-73.

LE GOFF, Jacques ([1993]1996). Prefacio a Marc Bloch ([1949]1993), *Apología para la historia o el oficio de historiador*, 43-76. Edición crítica preparada por Étienne Bloch. Tr. de María Jiménez y Danielle Zaslavsky. México D.F.:Instituto Nacional de Antropología e Historia – Fondo de Cultura Económica.

LE ROY LADURIE, Emmanuel ([1975]1981). *Montaillou, aldea occitana de 1294 a 1324*. Tr. de J. Mauro Armiño. Madrid:Taurus.

LEVILLIER, Roberto (1940). *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú. Su vida, su obra (1515-1582)*. Tomo I. Buenos Aires:Espasa-Calpe.

LOCKHART, James ([1968]1982). *El mundo hispano-peruano, 1532-1560*. Tr. de Mariana Mould. México D.F.:Fondo de Cultura Económica.

LOHMANN VILLENA, Guillermo (1967). Étude préliminaire. En Juan de Matienzo, *Gobierno del Perú*, I-LXVIII. Paris - Lima:Institut Français d'Études Andines.

MACCORMACK, Sabine (1991). *Religion in the Andes. Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton:Princeton University Press.

MILLS, Kenneth (1994). Especialistas en rituales y resistencia cultural en la región norcentral del Perú, 1646-1672. En Luis Millones y Moises Lemlij, eds., *En el nombre del Señor. Shamanes, demonios y curanderos del norte del Perú*, 148-83. Lima: Seminario Interdisplinario de Estudios Andinos.

——(1996). Bad Christians in Colonial Peru. *Colonial Latin American Review* 5(2):183-218.

——(1997). *Idolatry and Its Enemies. Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750*. Princeton:Princeton University Press.

MILLONES, Luis (1978). Religión y poder en los Andes: Los curacas idólatras de la sierra central. En Marcia Koth de Paredes y Amalia Castelli, eds., *Etnohistoria y Antropología Andina. Primera Jornada del Museo Nacional de Historia*, 253-73. Lima: Museo Nacional de Historia - Comisión para Intercambio Educativo entre los Estados Unidos y el Perú.

——(1979). Religion and Power in the Andes: Idolatrous Curacas of the Central Sierra. *Ethnohistory* 26(3):143-263.

——(2002). *Las confesiones de don Juan Vásquez*. Instituto Francés de Estudios Andinos – Pontificia Universidad Católica del Perú.

MOSELEY, Michael E. (2001). *The Incas and their Ancestors. The Archaeology of Peru*. Revised Edition. London:Thames & Hudson.

MURRA, John V. (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima:Instituto de Estudios Peruanos.

——(1991). Le débat sur l'avenir des Andes en 1562. En Raquel Tiercelin, ed. *Cultures et sociétés: Andes et Mesoamérique*, II:625-32. Aix-in-Provence:Université de Provence.

NETHERLY, Patricia (1990). Out of Many, One: The Organization of Rule in the North Coast Polities. Michael E. Moseley y Alana Cordy-Collins, eds., *The Northern Dynasties: Kingship and Statecraft in Chimor,* 461-87. Washington D.C.:Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

NILES, Susan A. (1999). *The Shape of Inca History. Narrative and Architecture in an Andean Empire*. Iowa City:University of Iowa Press.

OHNUKI-TIERNEY, Emiko (2005). Always Discontinous/Continuous and "Hybrid" by Its Very Nature: The Culture Concept Historicized. *Ethnohistory* 52(1):179-94.

PALOMINO, Salvador (1984). *El sistema de oposiciones en la comunidad de Sarhua*. Lima:Pueblo Indio.

PEASE G.Y., Franklin (1992). *Curacas, reciprocidad y riqueza*. Lima:Pontificia Universidad Católica del Perú.

PINILLA, Carmen María, ed. (2002). *José María Arguedas. ¡Kachkaniraqmi! ¡Sigo siendo! Textos esenciales*. Lima:Fondo Editorial del Congreso del Perú.

RAGON, Pierre (1991). *Les Indiens de la Découverte. Evangelisation, Mariage et Sexualité. Mexique, XVIe Siècle.* Paris:L'Harmattan.

RAMÍREZ, Susan (1990). The Inca Conquest of the North Coast: A Historian´s View. Michael E. Moseley y Alana Cordy-Collins, eds., 507-37. *The Northern Dynasties: Kingship and Statecraft in Chimor*. Washington D.C.:Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

—— (1996). The 'Dueño de Indios'. Shifting Bases of Power of the 'Curaca de los viejos antiguos'. En su *The World Upside Down. Cross-Cultural Contact and Conflict in Sixteenth Century Peru,* 12-41. Stanford:Stanford University Press.

——(1995). De pescadores y agricultores: una historia local de la gente del valle de Chicama antes de 1565. *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines* 24(2):245-79.

—— (1997). La legitimidad de los curacas en los Andes durante los siglos XVI y XVI. *Boletín del Instituto Riva Agüero* 24:467-92.

——(2006). Historia y memoria. La construcción de las tradiciones dinásticas andinas. *Revista de Indias* 66:13-56.

RASNAKE, Roger ([1987]1989). *Los kuraqkuna de Yura. Autoridad y poder en un pueblo andino*. Tr. de Luis Brédow y Luis Huáscar A. La Paz:Hisbol.

ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María ([1961]2005). Curacas y sucesiones. Costa norte. En sus *Obras Completas*, IV:199-330. Lima:Instituto de Estudios Peruanos.

—— (1983). *Estructuras andinas de poder. Ideología religiosa y política*. Lima:Instituto de Estudios Peruanos.

——(1987). El testamento de don Luis de Colán, curaca, en 1622. En su *Costa peruana prehispánica*, 175-209. Segunda edición. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

——(1993). *Ensayos de historia andina. Élites, etnías, recursos*. Lima:Instituto de Estudios Peruanos.

ROWE, John H.(1954). El movimiento nacional inca del siglo XVIII. *Revista de la Universidad del Cuzco* 197:17-47.

——(1957). The Incas under Spanish Colonial Institutions. *Hispanic American Historical Review* 37(2):155-99.

SAHLINS, Marshall ([1963]1979). Hombre pobre, hombre rico, gran hombre, jefe: tipos políticos en Melanesia y Polinesia. En José R. Llobera, ed., *Antropología política,* 267-88. Barcelona:Anagrama.

——([1969]1984). *Las sociedades tribales*. Tr. de Francisco Payarols. Barcelona:Labor.

——(1976). *Culture and Practical Reason*. Chicago:Chicago University Press.

—— ([1981]2008). *Metáforas históricas e realidades míticas. Estrutura nos primórdios da história do reino das ilhas Sandwich*. Traducción y presentación de Fraya Frehse. Rio de Janeiro:Zahar.

——([1985]1988). *Islas de historia*. Tr. de Beatriz López. Barcelona:Gedisa.

——(1993). Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History. *Journal of Modern History* 65:1-25.

—— ([1999]2001) Dos o tres cosas que sé acerca del concepto de cultura. *Revista Colombiana de Antropología* 37:290-327. Tr. de Jairo Tocancipá-Falla. Versión original en *Journal of the Royal Anthropological Institute* 5(3), 1999.

——(2004). Preface. *Ethnohistory* 52(1):3-6.

SAIGNES, Thierry (1989). Borracheras andinas: ¿por qué los indios ebrios hablan en español?. *Revista Andina* 13:83-127.

SAIGNES, Thierry y Thérèse BOUYSSE-CASSAGNE (1991). Dos confundidas identidades: mestizos y criollos del siglo XVII. En Hiroyasu Tomoeda y Luis Millones, eds., *500 años de mestizaje en el Perú,* 29-44. Lima:Museo Etnológico Nacional de Japón, Osaka – Biblioteca Peruana de Psicoanálisis – Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos.

SALOMON, Frank (1980). *Los señorios étnicos de Quito en la época de los incas.* Tr. de Pablo Barriga y equipo del Instituto Otavaleño de Antropología. Quito:Instituto Otavaleño de Antropología.

——(1982). Andean Ethnology in the 1970s: A Retrospective. *Latin American Research Review* 17(2):75-128.

—— (1991a). Introductory Essay. En Frank Salomon y George L. Urioste, eds. *The Huarochirí Manuscript. A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion,* 1-39. Austin:University of Texas Press.

——(1991b). The "Beautiful Grandparents": Andean Ancestor Shrines and Mortuary Ritual as seen through Colonial Records. En Tom D. Dillehay, ed., *Tombs for the living: Andean Mortuory Practices,* 315-53. Washington D.C.:Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

—— (1999). Testimonies: The Making and Reading of Native South American Historical Sources. En Frank Salomon y Stuart F. Schwarz, eds., *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, Volume III, Part 2, 19-95. Cambridge:Cambridge University Press.

SÁNCHEZ, Ana (1991). *Amancebados, hechiceros y rebeldes. (Chancay, siglo XVII).* Cuzco: CERA Bartolomé de Las Casas.

SCHWARTZ, Stuart B. y Frank SALOMON (1999). New Peoples and New Kinds of People: Adaptation, Readjustment, and Ethnogenesis in South American Indigenous Societies (Colonial Era). En Frank Salomon y Stuart F. Schwarz, eds., *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, Volume III, Part 2, 443-501. Cambridge:Cambridge University Press.

SPALDING, Karen ([1970]1974). Los escaladores sociales: patrones cambiantes de movilidad en la sociedad andina bajo el régimen colonial. En su *De indio a campesino. Cambios en la estructura social del Perú colonial,* 61-87. Lima:Instituto de Estudios Peruanos.

——(1974). ¿Quiénes son los indios?. En su *De indio a campesino. Cambios en la estructura social del Perú colonial,* 149-93. Lima:Instituto de Estudios Peruanos.

——(1984). *Huarochirí. An Andean Society under Inca and Spanish Rule*. Standford:Standford University Press.

—— (1999). The Crises and Transformations of Invaded Societies: Andean Area (1500-1580). En Frank Salomon y Stuart F. Schwarz, eds., *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, Volume III, Part 1, 904-72. Cambridge:Cambridge University Press.

—— (2002) La otra cara de la reciprocidad. En Jean-Jacques Decoster, ed., *Incas e indios cristianos. Élites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales,* 61-78. Cuzco: CERA Bartolomé de Las Casas - Asociación Kuraka - Instituto Francés de Estudios Andinos.

——(2008) Consultando a los ancestros. En Marco Curatola P. y Mariusz S. Ziólkowski, eds., *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*, 272-92. Tr. de María Ximena

Fernández. Lima:Instituto Francés de Estudios Andinos – Pontificia Universidad Católica del Perú.

——Ms. Wars of Words: Re-defining Indians in 16th-Century Peru. Ms. de conferencia en John Carter Brown Library (2001).

STERN, Steve (1982[1986]). *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española. Huamanga hasta 1640*. Tr. de Fernando Santos F. Madrid:Alianza Editorial.

—— (1987) La variedad y ambigüedad de la intervención indígena andina en los mercados coloniales europeos: apuntes metodológicos. En Olivia Harris, Brooke Larson y Enrique Tandeter, eds., *La participación indígena en los mercados surandinos*, 281-312. La Paz:CERES.

TAYLOR, William (1996). *Magistrates of the Sacred: Priests and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico*. Stanford:Stanford University Press.

TINEO MORÓN, Melecio (1992). *La fe y las costumbres. Catálogo de la sección documental de Capítulos (1600-1898), Archivo Arzobispal de Lima*. Cuzco:CERA 'Bartolomé de Las Casas'.

—— (1997/1998). *Vida Eclesiástica Perú Colonial y Republicano. Catálogo de documentación sobre parroquias y doctrinas de indios. Arzobispado de Lima, siglos XVI-XX*. T. I y II. Con la colaboración de Juan Carlos García. Cuzco:CERA 'Bartolomé de Las Casas'.

TURNER, Terence (1988). Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society. En Jonathan Hill, ed., *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past,* 235-81. Urbana - Chicago:University of Illinois Press.

TRUJILLO MENA, Valentín (1981). *Legislación eclesiástica en el virreynato del Perú durante el siglo XVI. Con especial aplicación a la jerarquía y organización diocesana*. Lima:Lumen.

VARGAS UGARTE, Rubén (1960). *Historia de la Iglesia del Perú*. Vol.2. Burgos:Imprenta de Aldecoa.

VARÓN GABAI, Rafael (1980). *Curacas y encomenderos. Acomodamiento nativo en Huaraz, siglos XVI y XVII*. Lima:P.L.Villanueva.

VIAZZO, Pier Paolo (2003). *Introducción a la antropología histórica*. Tr. de Ximena Fernández F. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú - Instituto Italiano de Cultura.

VILLANUEVA URTEAGA, Horacio (1970). Documentos sobre Yucay en el siglo XVI. *Revista del Archivo Histórico del Cusco*, 13:1-184.

VILLAMARÍN, Juan y Judith VILLAMARÍN (1999). The Prevalence and Persistence of "Señoríos Naturales". 1400 to European Conquest. En Frank Salomon y Stuart F. Schwarz, eds., *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, Volume III, Part 1, 577-667. Cambridge:Cambridge University Press.

VILLARÍAS, Juan J.R. y María del Carmen MARTÍN RUBIO (1998). Sobre el autor. En Bartolomé Álvarez [1587-88]1998, *De las costumbres y conversión de los indios del Perú.*

Memorial a Felipe II (1588), xv-xxiii. Edición de Ma. del Carmen Martín Rubio, Juan J.R. Villarías Robles y Fermín del Pino Díaz. Madrid:Ediciones Polifemo.

WACHTEL, Nathan ([1966]1973). Estructuralismo e historia: a propósito de la organización social del Cuzco. En su *Sociedad e ideología. Ensayos de historia y antropología andinas.* Lima:Instituto de Estudios Peruanos.

—— (1973). *Sociedad e ideología. Ensayos de historia y antropología andinas.* Lima:Instituto de Estudios Peruanos.

——([1971]1976). *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570).* Tr. de Antonio Escohotado. Madrid:Alianza Editorial.

——([1974]1978). La aculturación. En J. Le Goff, P. Nora, eds., *Hacer la Historia*, I, 135-56. Tr. de Jem Cabanes. Barcelona:Laia.

—— ([1990]2001). *El regreso de los antepasados. Los indios uru de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva*. México D.F.:El Colegio de México – Fondo de Cultura Económica.

WIGHTMAN, Ann M. (1990). *Indigenous Migration and Social Change. The Forasteros of Cuzco, 1570-1720.* Durham - London:Duke University Press.

ZIMMERMANN, Francis (1998). Sahlins, Obeyesekere et la mort du capitaine Cook. *L'Homme* 146:191-205.

ZUIDEMA, R. Tom y Ulpiano QUISPE ([1967]1989). Un viaje al encuentro de Dios. Narración e interpretación de una experiencia onírica en la comunidad de Choque-Huarkaya. Tr. de Beatriz Garland. En R.T.Zuidema, *Reyes y Guerreros. Ensayos de Cultura Andina*, 33-53. Lima:FOMCIENCIAS.

ZUIDEMA, R. Tom ([1973]1989). Parentesco y culto a los antepasados en tres comunidades peruanas. Una relación de Hernández Príncipe de 1622. Tr. de Victoria de Prentice. En su *Reyes y Guerreros. Ensayos de Cultura Andina*, 117-43. Lima:FOMCIENCIAS.

—— (1990). *Inca civilization in Cuzco*. Trad. inglesa de J.J. Decoster. Austin:Texas University Press.

—— (1996). Ensayo preliminar. En su *El sistema de los ceques del Cusco. La organización social de la capital del imperio de los incas*, 25-64. Tr. de Ernesto Salazar. Lima:Pontificia Universidad Católica del Perú.

——(2002). La organización religiosa del sistema de panacas y memoria en el Cuzco incaico. En Jean-Jacques Decoster, ed., *Incas e indios cristianos. Élites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales,* 145-67. Cuzco:CERA Bartolomé de Las Casas - Asociación Kuraka - Instituto Francés de Estudios Andinos.

Este libro se terminó de imprimir
en los Talleres Gráficos del
Instituto Pacífico S.A.C
Jr. Castrovirreyna Nº 224 - Breña
Telefax. 332-6117 / Central: 3325766
LIMA - PERÚ